ЗАПИСКИ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ім. ШЕВЧЕНКА
MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ SCIENTIFIQUE ŠEVČENKO
MEMOIRS OF THE SHEVCHENKO SCIENTIFIC SOCIETY
MITTEILUNGEN DER ŠEVČENKO-GESELLSCHAFT
DER WISSENSCHAFTEN

Том — 181 — Vol.

РЕЛІГІЯ В ЖИТТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Збірник матеріялів Наукової Конференції у Рокка ді Папа
(18-20. X. 1963)

Спільне видання

НТШ, УБНТ, УВАН, УВУ

на пошану

Блаженнішого Верховного Архиєпископа
Кардинала Йосифа Сліпого
Почесного та Дійсного Члена НТШ
у 75-ліття народин та 50-ліття священства

за редакцією
Володимира Янева

Мюнхен — Рим — Париж
1966

РЕЛІГІЯ В ЖИТТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ
DIE RELIGION IM LEBEN DES UKRAINISCHEN VOLKES
LA RELIGION DANS LA VIE DU PEUPLE UKRAINIEN
RELIGION IN THE LIFE OF THE UKRAINIAN PEOPLE

Цей том ЗНТШ виходить завдяки субвенції ЙЕ Апостольського Екзарха українців-католиків у Німеччині й Товариства Сприяння Українській Науці.

Dieser Band der Mitteilungen der ŠGdW erscheint dank der Unterstützung Sr. Exzellenz des Apostolischen Exarchen der katholischen Ukrainer in Deutschland und der Arbeits- und Förderungsgemeinschaft der Ukrainischen Wissenschaften e.V. in München.

MITTEILUNGEN
DER ŠEVČENKO-GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN
Band 181

DIE RELIGION IM LEBEN DES UKRAINISCHEN VOLKES

Vorträge der Konferenz der Ševčenko-Gesellschaft der Wissenschaften, der Ukrainischen Freien Akadamie, der Ukrainischen Freien Universität und der Ukrainischen Theologischen Gesellschaft

(Rocca di Papa, 18.—20. Oktober 1963)

Festschrift zum 75. Geburtstag
des Ukrainischen Großerzbischofs Seiner Eminenz
JOSEPH KARDINAL SLIPYJ
Ehren- und Ordentliches Mitglied der ŠGdW

Schriftleitung — Volodymyr Janiw

München — Rom — Paris
1966

ЗАПИСКИ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ім. ШЕВЧЕНКА

Т. 181

РЕЛІГІЯ В ЖИТТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Збірник матеріялів Наукової Конференції у Рокка ді Папа
(18-20. X. 1963)

Спільне видання

НТШ, УБНТ, УВАН, УВУ

на пошану

Блаженнішого Верховного Архиєпископа
Кардинала Йосифа Сліпого
Почесного та Дійсного Члена НТШ
у 75-ліття народин та 50-ліття священства

за редакцією

Володимира Янева

Мюнхен — Рим — Париж
1966

MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ SCIENTIFIQUE ŠEVČENKO
MEMOIRS OF THE SHEVCHENKO SCIENTIFIC SOCIETY
Vol. 181

LA RELIGION DANS LA VIE DU PEUPLE UKRAINIEN
RELIGION IN THE LIFE OF THE UKRAINIAN PEOPLE

Recueil des conférences tenues à la Réunion d'études de l'Académie Ukrainienne Libre, de la Société Scientifique Ševčenko, de la Société Théologique Ukrainienne et de l'Université Ukrainienne Libre

Papers of the Shevchenko Scientific Society, the Ukrainian Free Academy of Arts and Sciences, the Ukrainian Free University and the UkrainianTheological Society Conference

(Rocca di Papa, 18.—20. X. 1963)

Édition jubilaire à l'occasion du 75-ème anniversaire de Son Eminence, Archevêque Majeur Ukrainien
A Jubile Volume in Honour of the Ukrainian Archbishop Major, His Eminence
JOSEPH CARDINAL SLIPYJ
Membre Titulaire et Honoraire de la Société Scientifique Ševčenko
Full and Honorary Member of the Shevchenko Scientific Society

sous la rédaction de
edited by
Volodymyr Janiw

München — Roma — Paris
1966

СУПРОВІДНЕ СЛОВО

«Habent sua fata libelli» ... Мала «свою долю» й книга, що її приносять в дарунок 4 українські наукові установи Першому Українцеві у його 75-ліття та в 50-ліття Його Священства. Джерел її постання треба шукати в 1955—56 рр., отже в часи, коли Достойний Ювілят був, як Митрополит-Ісповідник, на засланні. Тоді українська спільнота в діяспорі вирішила — за почином Українського Християнського Руху — відзначити Трагічні Дати Української Церкви, тобто 25-ліття насильної ліквідації зовнішніх виявів Української Автокефальної Православної Церкви й 10-ліття арешту Українських Католицьких Владик; свій плян наша громадськість здійснила справді у соборницькому, чи — як це тепер прийнято говорити — в екуменічному дусі, випереджуючи таким чином дією 2-й Ватиканський Собор. В загальному пляні своє завдання виконали й українські науковці: Наукове Товариство ім. Шевченка у Европі присвятило в 1956 р. 3-ю Наукову Конференцію проблематиці переслідування Церкви в Україні.[1] Конференція, як і вся Акція, відбулася в екуменічному дусі,[2] а дві з доповідей були присвячені Постаті й діяльності ув'язненого Первоієрарха України.[3]

Відтоді вияви пошани для Кир Йосифа не переривалися, але на цьому місці назвемо тільки ті, які мали безпосередній зв'язок із українським науковим середовищем і — зокрема — з постанням нашої книги. І так, 4—5 серпня 1960 р. відновило діяльність Українське Богословське Наукове Товариство на знак незнищенности ідей, яким промощував шляхи тодішній о. Ректор Й. Сліпий, що був в 1923 р. одним з ініціяторів та засновників Товариства, в якому він став у 1926 р. його незмінним головою. Знову у Його 70-ліття НТШ у ЗДА влаштувало Наукову Конференцію на пошану Ювілята і з доповідями про Нього,[4]

---

[1] Див. «Наукова Конференція НТШ» у виданні УХР ч. 1 («Завдання й діяльність УХР», 1959) стор. 88–90. Конференція, на якій разом прочитано 15 доповідей, складалася із трьох Сесій, які відбулися в Сарселі, 22. I., 7. та 29. IV. 1956.

[2] 8 доповідей підготовили українські науковці католики, 7 православні.

[3] о. проф. д-р митрат В. Лаба підготовив доповідь н. т. «Митрополит Й. Сліпий, як науковець і науковий організатор»; д-р В. Ленцик присвятив свою доповідь посередньо Митрополитові, давши історичний нарис «Богословської Академії у Львові». Перша доповідь з'явилася в квартальнику «Логос», т. VII (1956), кн. 1, стор. 7–12; друга там же, т. IX (1958), кн. 1, стор. 9–17, кн. 2, стор. 93–98, кн. 3, стор. 170–178.

[4] Конференція відбулася в Нью Йорку, точно в день роковин Ювілята, 17 лютого 1962 р., і про неї широко звітувала преса; м. ін. див. інформації щоденника «Свобода» в чч. 32 та 33 за 17 та 20 лютого. Конференцію, в По-

і саме тоді зародилася думка, щоб матеріяли видати окремим Збірником у З НТШ.

Тим часом, завдяки солідарній поставі української спільноти, що призвела до зрушення світової опінії, наступив радісний день звільнення Кир Йосифа, який був «Великим Неприсутнім» першої Соборової Сесії Ватиканського Собору і мав статися активним учасником його наступних Сесій. Свої почування до колишнього визначного Організатора українського богословського наукового життя бажали виявити також і українські науковці, а ініціятиву належало взяти Науковому Товариству ім. Шевченка, як Установі, що в ній Владика Йосиф був бл. 30 років дійсним членом. До такого вияву почувань трапилася ще спеціяльна нагода, коли Український Християнський Рух зібрав з подібною метою в жовтні 1963 р. на своїх Студійних Днях у Рокка ді Папа б. Риму українську інтелектуальну еліту з усіх країн Західньої Европи і коли в продовженні Студійних Днів можна було — при мінімальній вже витраті коштів — організувати Наукову Конференцію, зосереджену на тему, яка мусіла бути дорогою Первоієрархові Української Церкви.[5] Ця Конференція, присвячена проблематиці «Релігії в житті українського народу», почалася від пам'ятної авдієнції у св. Отця (18. X.), а закінчилася св. Літургією, відправленою в намірі розвитку української культури Митрополитом-Ісповідником (20. X.).

Згідно із своїм основним призначенням, — привітати в гідний спосіб звільненого Владику-Первоієрарха, та згідно із важливою та актуальною тематикою, Конференція мала статися маніфестацією єдности українського наукового світу у европейській діяспорі, і тому, за почином НТШ у Европі, її улаштували спільно 4 наукові українські установи, а саме, крім Наукового Товариства ім. Шевченка, Українське Богословське Наукове Товариство, Українська Вільна Академія й Український Вільний Університет, а дві дальші установи — Український Технічно-Господарський Інститут і Понтифікальна Колеґія ім. св. Йосафата співділяли ще за посередництвом своїх найбільше компетентних репрезентантів у її здійсненні, призначаючи своїх Ректорів на голів поодиноких Сесій. Урочистість Конференції піднесла ще обставина, що

чесній Президії якої засіли м. ін. ЙЕ Преосв. Йосиф Шмондюк та Президент УНР в Екзилі д-р Степан Витвицький, організувала Історично-Філософічна Секція НТШ; нарадами провадив проф. д-р Матвій Стахів, як тодішній Заст. Директора ІФС. На її зміст склалися наступні доповіді: проф. д-р Василь Ленцик: «Митрополит Йосиф Сліпий, як Ректор Духовної Семінарії й Богословської Академії у Львові»; о. д-р Мелетій Соловій, ЧСВВ: «Митрополит Сліпий, як вчений-богослов»; о. редактор Петро Хомин: «Митрополит Йосиф Сліпий і його участь в унійних з'їздах»; проф. д-р Василь Лев: «Митрополит Сліпий, як організатор науки»; д-р Богдан Казимира: «Митрополит Сліпий в часі большевицької й німецької окупацій».

[5] Про генезу Студійних Днів УХР, і автоматично про генезу «римських днів», в склад яких входила й Наукова Конференція, є вичерпна вступна стаття в Збірнику УХР, який приносить матеріяли нарад у Рокка ді Папа («Український мирянин в житті Церкви, спільноти та людства», — видання УХР ч. 3, Париж–Рим 1966). В статті чимало історичного матеріялу, який стосується учасників та переведення Наукової Конференції.

SALA DEL CONCISTORO

Sua Santità riceverà in udienza

i partecipanti al Congresso di 4 Istituzioni scientifiche Ucraine

nel giorno di domani venerdì

alle ore 12,45

Vaticano, 17 ottobre 1963

Il Maestro di Camera di Sua Santità
(Mario Nasalli Rocca di Corneliano)

Signore: velo e rigorosamente accollate.
Ecclesiastici: abito piano.
Non sono ammesse persone oltre quelle indicate nel biglietto.

Фотокопія карти прийняття на авдієнцію в дні 18 жовтня 1963 р.
(в незначнім поменшенні, як 1 : 0,85)

нею відзначено 90-ліття діяльности НТШ (1873—1963) та 40-ліття активности УБНТ (1923—1963). Врешті, треба відзначити, що у Конференції взяли активну участь представники трьох наукових ґенерацій: формованої на переломі століть, у довоєнну добу; середнього покоління, виниклого між двома світовими війнами, та молодшої наукової ґенерації, виобразованої вже на еміґрації, після другої світової війни.

Коли зовнішні рамки Конференції мали відзначити її особливу урочистість, то її чисто наукова частина була дуже ділова, а навіть насичена, якщо зважити, що впродовж трьох днів прочитано на Конференції на шости Сесіях 22 доповіді, а працювати доводилося денно понад 7 годин.[6]

При зосередженні Конференції на одну центральну тему, організатори одночасно передбачили можливість прочитати деяку кількість нетематичних доповідей, щоб дати змогу виступити кожному українському дослідникові.[7]

По цих загальних інформаціях переходимо до подання докладної програми Конференції з її поділом на Сесії та з зазначенням голів нарад; при тому доповіді, які складають зміст цього Збірника, позначені зіркою (*).

П'ятниця, 18 жовтня 1963

I — Інавґураційна — Сесія

Голова: проф. д-р Володимир Кубійович, Сарсель, голова НТШ у Европі (який відкрив конференцію коротким вступним словом).

1. о. протоархим. д-р Атанасій Великий, ЧСВВ, Рим: «Релігія й Церква — головні рушії української історії»[8] (*)
2. д-р Богдан Микитюк, Мюнхен: «Християнські й позахристиянські елементи в українських народних звичаях» (*)
3. о. д-р Ісидор Патрило, ЧСВВ, Рим: «Вплив християнства на українське законодавство» (*)
4. проф. д-р Володимир Янів, Сарсель: «Українська духовість виявом ,animae naturaliter christianae'» (*)

---

[6] В сумі тривала Наукова Конференція 22 год. 15 хв., при чому на доповіді випало бл. 17 год. (76% загального часу), а на дискусію 4 год. 15 хв. (19%). На відкриття й замкнення, на всі привіти й подяки, на організаційні справи присвячено ледве 5% часу, що, незаперечно, вказує на діловість Конференції.

[7] Із 22 доповідей, прочитаних на Конференції, 2 відносилися тільки посередньо до центральної теми, а тільки три доповіді (13,7%) були нетематичні!

[8] Після святочного відкриття Конференції й після першої — інавґураційної — доповіді о. протоархим. А. Великого Сесію перервано з огляду на те, що учасники поїхали на авдієнцію до св. Отця. Сесію продовжено пополудні цього самого дня.

Субота, 19 жовтня 1963, рано

II Сесія

Голова: проф. д-р Олександер Кульчицький, Сарсель, т. ч. Ректор УВУ.

5. інж. Аркадій Жуковський, Париж:
«Сучасний стан Церкви в СССР, зокрема в УССР»[9] (*)
6. м-ґр Петро Цимбалістий, Лондон:
«Українські культурно-релігійні впливи на Московщину, зокрема в XVII та XVIII ст.ст.» (*)
7. проф. д-р Василь Ленцик, Стемфорд, ЗДА:
«Вплив Церкви на духовне життя Західньої України між двома світовими війнами»[10]
8. д-р Богдан Казимира, Ріджайна, Канада:
«Питання релігійної ідентичности в Канаді»[10]

III — Паралельна — Сесія[9]

Голова: проф. інж. Євген Ґловінський, Мюнхен, Проректор УТГІ.

9. о. д-р Іван Тилявський, Салез., Рим:
«Релігійні елементи в творчості Ю. Клена на тлі релігійних ідеалів ,п'ятірного грона'»
10. д-р Дмитро Бучинський, Мадрід:
«Християнські елементи в прозових творах наших письменниць на еміґрації»

Субота, 19 жовтня 1963, пополудні

IV Сесія

Голова: проф. д-р Ростислав Єндик, Мюнхен, Ректор УТГІ.

11. о. шамб. д-р Іван Хома, Рим:
«350-ліття Унії Крижевацької Епархії» (до питання промінювання Української Церкви назовні).

---

[9] В зв'язку із авдієнцією у св. Отця не можна було вичерпати в дні 18. X. первісно передбаченої програми, і тому 19. X. рано прочитано на пленарному засіданні тільки одну доповідь — інж. А. Жуковського, а після доповіді учасники поділилися на дві паралельні Сесії: історичну (яка продовжувала наради під проводом проф. д-ра О. Кульчицького) та літературну (яка радила під проводом проф. інж. Є. Ґловінського). Таким чином, можна було згодом продовжувати Конференцію за заздалегідь передбаченим пляном, і всі дальші доповіді були читані на пленарних сесіях.

[10] Дві доповіді – проф. д-ра В. Ленцика (ЗДА) та д-ра Б. Казимири (Канада) були надіслані до відчитання на Конференції в неприсутності Авторів.

12. о. шамб. д-р Мирослав Марусин, Рим:
«Завдання сучасної богословської науки»

13. шкільний надрадник Степан Шах, Мюнхен:
«Основні ідеї Західньої Европи XIX ст. і праця українського духовенства в Західній Україні у цьому ж часі»

14. проф. д-р Юрій Блохин-Бойко:
«Романтизм український на тлі західньоевропейського»

Неділя, 20 жовтня 1963, рано

V Сесія

Голова: о. проф. д-р Іриней Назарко, ЧСВВ, Рим, Ректор Української Колеґії ім. св. свщм. Йосафата.

15. о. д-р Михайло Ваврик, ЧСВВ, Рим:
«Роля Митрополита Ісидора на Флорентійському Соборі»

16. д-р Василь Федорончук, Рим:
«Понтифікат Івана XXIII» (Спроба історично-політичної оцінки)

17. проф. д-р Володимир Кубійович, Сарсель:
«Українці і росіяни в світлі перепису населення з 15. I. 1959 р.»

Неділя, 20 жовтня 1963, пополудні

VI Сесія

Голова: о. протоархим. д-р Атанасій Великий, ЧСВВ, Рим, голова УБНТ.

18. о. проф. д-р Іриней Назарко, ЧСВВ, Рим:
«Постать Іпатія Потія» (До 350-ліття смерти)

19. проф. д-р Олександер Кульчицький, Сарсель:
«Проблематика взаємовідносин між етнопсихологією та диференціяльною психологією релігії» (*)

20. мист. Святослав Гординський, Верона (ЗДА):
«Галицька ікона XIV—XV ст.ст. (з проєкцією до сучасної української іконографії»)[11]

21. проф. д-р Ростислав Єндик, Мюнхен:
«Нові матеріяли до расової структури України»

22. о. протоархим. д-р Атанасій Великий, ЧСВВ, Рим:
«Вселенськість думання, як вияв української церковної дії»

---

[11] Доповідь мистця С. Гординського була ілюстрована малою виставкою фотографій наших старовинних ікон. Вона з'явилася друком у «Богословії», Том XXI–XXIV за рр. 1943–63, Рим 1964; стор. 95—105 + X таблиць з ілюстраціями.

Перед останньою доповіддю провід Конференції від о. д-ра А. Великого перейняв проф. д-р Володимир Янів, Науковий Секретар НТШ у Европі та Історично-Філософічної Секції НТШ, який Конференцію заініціював, плянував та з доручення чотирьох наукових Установ зорганізував. Він теж Конференцію закрив кінцевим словом, в якім дав підсумок праць Конференції й плян видання матеріялів.

Треба ще відзначити, що дві доповіді, які були зголошені на Конференцію, не були на ній прочитані за відсутністю авторів, що не змогли через хворобу приїхати до Рокка ді Папа. Ідеться про доповіді проф. д-ра Петра Курінного: «Українська ікона Княжого часу X—XIII століть» (*) та проф. д-р Наталії Полонської-Василенко: «Українська Православна Церква після Переяславської угоди» (*).

Після Конференції організатори зладили докладний циклостилевий звіт,[12] який був висланий учасникам, українській періодичній пресі та проводам українських центральних установ у діяспорі. Про Конференцію звітували наші часописи, звичайно в рамках загального звідомлення про «Римські Дні». Врешті, годиться згадати, що короткі хронікальні нотатки про Конференцію з'явилися також в офіціяльних виданнях Установ, які співдіяли при організації.[13]

Матеріяли Конференції вимагали перед друком остаточного опрацювання, і то в рівній мірі авторських доповнень, що й редакційного оформлення, — звичайно, з повним збереженням академічних засад свободи вислову. Головним чином ішлося про упорядкування матеріялу, в зв'язку з його багатством та різнорідністю. Щоб уникнути перевантаження, організатори рішили матеріял розділити на два томи, з яких оце перший виходить у світ. Як Конференцію спільно організували 4 установи, так само матеріяли Конференції виходять, як *спільне* видання НТШ. УБНТ, УВАН та УВУ, з тим що воно друкується у серії «Записок НТШ», — отже у серії публікацій того Товариства, яке найбільше — завдяки технічним засобам Історично-Філософічної Секції — спричинилося до успіху Конференції. А втім, поява тому саме у ЗНТШ пояснюється ще й тим, що Ювілят, якому том присвячений, в проміжку (з серпня 1965 р.) став почесним членом Товариства. Другий том праць Конференції з'явиться — за рішенням Сенату УВУ з 12 грудня 1966 — як один із чергових випусків «Наукових Записок УВУ», але також як спільне видання чотирьох Установ.

До першого тому увійшли більше загальні, синтетичні праці, а крім цього короткий біографічний шкіц Блаженнішого Верховного Архиєпископа та бібліографія Його наукових праць; до другого тому — передбачені доповіді, що стосуються поодиноких деталізованих питань,

---

[12] «Підсумовуючий звіт з переведення ,Римських Днів'», зладжений Генеральним Секретаріятом за спільним числом: УХР-4368/7076 та НТШ 326/вя, з датою 8 листопада 1963.

[13] Див.: а. «Хроніка НТШ за р. 1963» ч. 79, стор. 43–44; б. «Богословія», т. XXI—XXIV, за рр. 1943—1963, стор. 151; в. «Наукові Записки УВУ», ч. 7, стор. 230; г. «Український мирянин в житті Церкви, спільноти та людства», Видання УХР ч. 3; стор. 32–34.

зв'язаних з історією Церкви в Україні, чи теж доповіді, що стосувалися тільки посередньо основної теми Конференції, чи — врешті — більше деталізовані студії про життя й діяльність Ювілята, а отже, насамперед історичні нариси розвитку УБНТ чи Богословської Академії.[14]

Теперішній том виходить завдяки визначній фінансовій допомозі ЙЕ Апостольського Екзарха у Німеччині, і таким чином стає висловом збірної пошани для нашого Первоієрарха духовного та світського середовищ — Ієрархії й наукового світу; друга частина фондів на видання прийшла від Товариства Сприяння Українській Науці, отже, у відання пошани Митрополитові-Ісповідникові включаються м. ін. і чужинці, які як справжні приятелі української культури й науки постійно нам від низки літ у нашій активності фінансово допомагають. Всім Достойним Фундаторам цього видання належить наша глибока вдячність, тривким висловом якої мають бути ці наші щирі слова. Не менш організатори Конференції зобов'язані до подяки для Проводів трьох братніх наукових Установ, бо тільки завдяки гармонійній співпраці із ними можна було здійснити задум, який у сучасних умовах життя в розпорошенні переростав сили виключно однієї тільки установи. А і так технічні труднощі й постійна недостача фінансових засобів спричинили спізнену появу тої книги, яка — власне кажучи — була запланована 5 літ тому для відзначення Ювілею 70-ліття, — 5 літ, багатих подіями й змінами. Коли «доля книги» дозволяє їй з'явитися щойно в 75-ліття, то ми сподіваємося, що вона є тим зріліша й більш вивершена, і з тим більшим пієтизмом ми можемо присвятити її Тому, Хто стався в трудний час української історії символом вірности українським традиціям у її найчистіших виявах і Хто й на найвищому посту свого життєвого призначення, як Князь Української Церкви, не перестає трудитися для української науки, найкращим доказом чого є завершення організації Українського Католицького Університету, що часово майже збігається із появою цього першого тому праць про релігію в житті українського народу і стається пам'ятником «тривкішим від криці» для Великого Виховника поколінь українських духовників, яким суджене велике діло відбудови Церкви в Україні.

Хай же ж і ця книга буде цеглиною для величного завдання збереження славних традицій предків, яким все життя служив перший Верховний Архиєпископ України, як гідний наступник великих галицьких митрополитів.

Сарсель, в грудні 1966 р.

Дирекція Історично-Філософічної Секції Наукового Товариства ім. Шевченка

Редакція Збірника

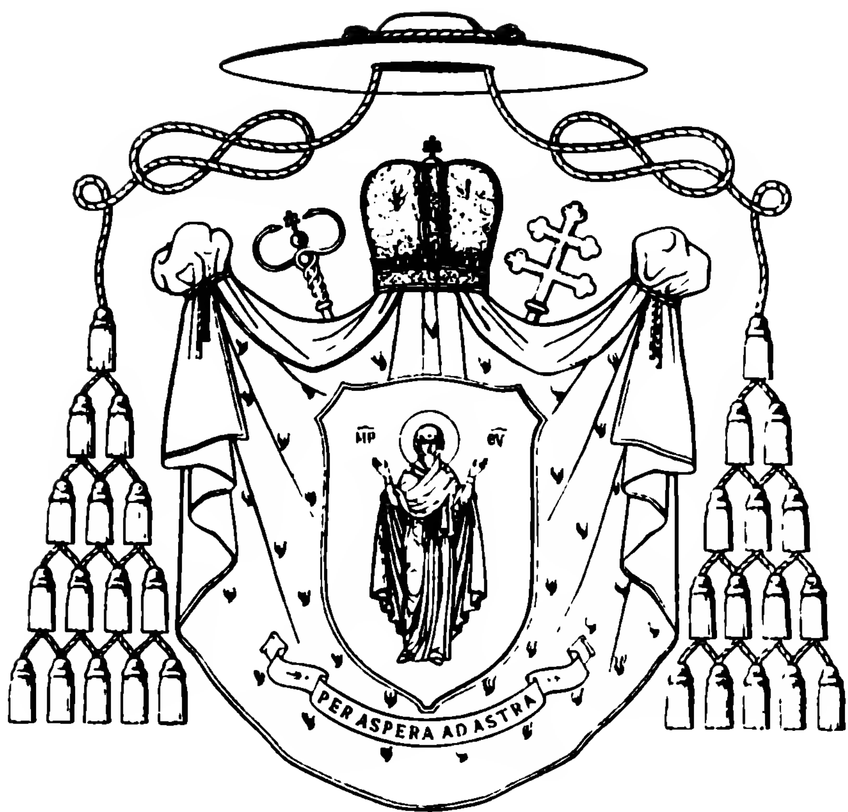
[14] Коли до першого тому увійшли виключно праці Наукової Конференції у Рокка ді Папа, тоді до другого тому є призначені – крім дальших праць тої ж Конференції — студії Наукової Конференції у Нью Йорку з нагоди 70-ліття Кир Йосифа.

КАРДИНАЛ ЙОСИФ СЛІПИЙ

Біографічний нарис
Бібліографія праць

КАРДИНАЛ ЙОСИФ СЛІПИЙ

(Біографічний нарис)



Кардинальський герб Блаженнішого Верховного Архиєпископа Йосифа Сліпого.

Верховний Архиєпископ візантійсько-українського обряду,[1] Кардинал Йосиф Сліпий (властиве, Коберніцький-Дичковський), Митрополит Галицький — архиєпископ Львівський,[2] родився 17 лютого 1892 року у селі Заздрість, Теребовельського повіту в Західній Україні, як син заможних селян Івана та Анастазії з роду Дичковських.[3] Після закінчення народної школи в родинному селі і у Вишнівчику біля Зарваниці та української гімназії в Тернополі, і після складення з відзначенням іспиту зрілости (1911), Йосиф Сліпий студіював теологію у Львові, а з осени 1912 р. у Інсбруку, де осягнув 1918 р. ступінь доктора св. богословії на підставі написаної в 1916 р. пра-

---

[1] Титул поданий на підставі офіційного видання «Благовісник Верховного Архиєпископа візантійсько-українського (греко-руського) обряду» Випуски 1, 2—3 за 1965 р. і 1 за 1966 р.

[2] Порівняй Номінаційну грамоту на Архиєпископа-коадютора з 25. XI. 1939 р. у „Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae illustrantia", стор. 564 і наст. („Coadiutor cum futurae successionis iure hodierni Metropolitae Leopoliensis Ruthenorum"). Пізніше титулятуру змодифіковано у зв'язку із заміною у понтифікальних документах давнього визначення «русини» назвою «українці». І так у сучасних документах читаємо: „Metropolita Leopolitanus Ucrainorum" (в документі свящ. Конґреґації Східніх Церков, у якому вияснюється, що Львівський Архиєпископ має права Верховного Архиєпископа, «Благовісник», рік І, кн. І, стор. 4). Подібно: „Arcivescovo Maggiore di Leopoli degli Ucraini" (у номінаційній грамоті Секретаріяту Стану на члена свящ. Конґреґації Східніх Церков, там таки, стор. 5).

[3] Короткі біографічні дані про Блаженнішого Верховного Архиєпископа за перший період його діяльности подані в звідомленнях: «Греко-кат. Богословська Академія у Львові в першім трохлїттю свого існуван-

ці: „Die Auffassung des Lebens nach dem Evangelium und I Briefe des Hl. Johannes".[4]

Рукоположений на священика 30. IX. 1917 р.[5] Митрополитом Андреєм Шептицьким, що саме вертався з московського заслання,[6] молодий священик продовжував дальше свої студії. Осінню 1918 р. виїхав на Захід, щоб приговляти габілітацію в (обіцяному цісарем Карлом I) українському університеті у Львові. Поширивши свої студії на філософічні науки, філологію та мистецтвознавство, габілітувався 6. V. 1923 р. в Інсбруку на підставі праці: „Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios". З 1920 р. студіює в понтифікальних університетах у Римі, — в Орієнтальнім Інституті, в Анджелікум та Ґреґоріянум, у якому покінчив дволітній курс маґістерії догматики, а після предложення праці: „De principio spirationis in SS. Trinitate" — осягнув 30. V. 1924 р. ступінь „magister agregatus" (тобто ступінь приват-доцента).

В 1922 р. професор догматики на богословському виділі Духовної Семінарії у Львові, а з кінцем 1925 р. її ректор, о. проф. Й. Сліпий повністю присвятився науково-дослідній та науково-організаційній праці, зосередивши свою увагу насамперед на організації Богословського Наукового Товариства, якого був одним із основників. Він виготовив Статут БНТ і предложив його до затвердження Львівському Воєвідству 1923 р. Богословське Наукове Товариство було першим українським товариством, затвердженим польською владою. Обраний на основних зборах — 16. XII. 1923 р. — директором бібліотеки БНТ,[7] о. д-р Й. Сліпий був одночасно редактором основаного ним квартальника «Богословія» та його видань, а з 10. V. 1926 р. був незмінним головою Товариства.[8] В 1926 р. о. д-р Й. Сліпий був обраний також членом кураторії Українського Національного Музею.

Після завершення організації БНТ-ва, о. ректор Й. Сліпий більше уваги присвятив Духовній Семінарії, яку розбудував у

ня (1928–31)». Львів 1932. Подібно: «Богословське Наукове Товариство в першому десятиліттю свого існування (1923–33)». Львів 1934. Матеріяли зібрали о. д-р Л. Глинка і д-р К. Чехович. Дані, які стосуються о. проф. Й. Сліпого, у біографічній нотці (на стор. 59—60) серед життєписних даних професорів Богословської Академії, чи серед біографій дійсних членів БНТ-ва (на стор. 56—57).

[4] Пор. квартальник «Богословія», том XXIX, Рим 1965. Стор. 3—62.

[5] Пор. „Documenta Pontificum Romanorum..." примітка 81 на стор. 564.

[6] о. І. Назарко, ЧСВВ. «Життя і творчість великої людини» — у журналі «Наша Церква» ч. 2 (71), за квітень-червень 1965, стор. 12.

[7] Пор. цитовану працю «БНТ в першому десятиліттю...», стор. 22.

[8] В II-ому томі Збірника буде присвячена БНТ-ву окрема стаття, яка автоматично ширше насвітлить той величезний вклад, який зробив у розбудову Т-ва Голова продовж 13-ти рр. праці.

Греко-католицьку Богословську Академію, що її статути затвердив Митрополит А. Шептицький 22. II. 1928 р.[9] Рік 1928/29 був присвячений на реорганізацію навчання, з тим що з 1. X. 1928 р. наступили номінації перших професорів: о. д-ра Т. Мишковського та о. д-ра Т. Галущинського ЧСВВ; звичайним професором був іменований і о. д-р Й. Сліпий,[9а] який в кілька місяців згодом — 14. IV. 1929 р. — дістає офіційне затвердження на ректора.[9б] Урочиста інавґурація праць Академії відбувається 6. X. 1929 р., тепло привітана Апостольською Столицею, українською суспільністю та міжнародними науковими колами.[9в] Дальші старання о. Ректора ідуть в напрямі розбудови Академії в Український Католицький Університет, чому на перешкоді станула тільки війна.[10] В признанні за ці великі наукові заслуги о. Ректор Й. Сліпий був обраний 17. II. 1930 р. дійсним членом НТШ,[11] а по лінії суспільно громадській 1931 р. Заступником Голови Українського Католицького Союзу. Відзначив заслуги о. Ректора також Митрополит А. Шептицький, іменуючи його в травні 1935 р. ґреміяльним крилошанином і архидияконом Митрополичої Капітули.[12] В зв'язку із своєю діяльністю відбув о. Ректор низку наукових подорожей по Польщі, Чехословаччині, Австрії, Німеччині, Італії, Швайцарії, Франції, Бельгії, Англії та Ірляндії, поглиблюючи при нагоді своє знання західньоевропейських мов (німецької, італійської, французької та англійської). Враження з подорожей зібрав він у книжках: «Паломництво до св. Землі», «Подорож по Англії», «Сицилія» та у низці статтей. Окремо треба згадати ще участь в міжнародних унійних з'їздах у Велеграді, в Празі й Пинську.[13] Добувши відповідний досвід із цих міжнародних зустрічей, о. Ректор і сам підготовив, за згодою Митрополита Андрея, З'їзд у Львові (23—25 грудня 1936), який увінчався повним успіхом і став вимовним доказом, що українські католики

---

[9] Пор. цитоване звідомлення: «Гр-кат. Богосл. Академія...», — в звітній частині, стор. 56. Проголошення статуту Академії було в «Архиєпархіяльних Відомостях», ч. 2, за 1. III. 1928. [9а] Там таки, стор. 57. [9б] Там таки, стор. 61.[9в] Там таки, стор. 10. Тексти привітань на стор. 14–27. (М. ін. від Секретаря Стану, кард. Ґаспарі від ім. св. Отця, від низки Владик, від українських і деяких чужинних Високих Шкіл та наукових установ, від українських політичних, культурних та економічних організацій). Не менше живим був відгук преси — української та міжнародної, — а цитати зібрані на стор. 27—52.

[10] Ширше про працю й ролю Академії в окремій статті В. Ленцика у II-ім томі Збірника, присвяченій Богословській Академії у Львові.

[11] Пор. «Хроніка НТШ», випуск чч. 69—70 за 1926—30 рр., стор. 95.

[12] Цитована стаття о. І. Назарка, стор. 14. Пор. також відповідне місце в номінаційній грамоті на архиєпископа, як примітка 2.

[13] Пор. позиції бібліографії чч. 5, 10, 11, 25, 26, 29.

вповні здавали собі справу із своїх завдань, які випливали із їх геополітичного положення.[14]

Питання церковної єдности стояли також у центрі науково-дослідної праці о. проф. Сліпого, який до проблеми підійшов з різних аспектів: богословсько-догматичного, культурно-духового та історичного.[15] Обидві габілітаційні праці (як це виходить вже з їх наголовків) і дві дальші праці „De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda“ і „Num Spiritus Sanctus a Filio distinguatur, si ab eo non procederet?“ є присвячені питанню походження св. Духа („Filioque“), — отже основному догматичному питанню, яке відрізняє Західню та Східню Церкви. Цю проблему, яка належить до найтрудніших догматичних таїнств,[16] старався о. Й. Сліпий вияснити «з усією тонкістю спекуляції», доводячи, що «східня формула (від Отця через Сина) — пояснювана без упереджень — не є противна західній формулі». Арґументи молодого тоді Автора були настільки обосновані, що вони знайшли й у богословів-догматиків та орієнталістів найвищу оцінку,[16a] що уможливлює користуватися ними в змаганні до об'єднання Церков.

На переході між догматичними дослідами й студіями з ділянки культурно-духового життя стоїть низка праць про св. Тому й схоластику,[17] в яких Автор заперечує поширений погляд, наче б то схоластика була чужа для духовости Сходу. Навпаки, поширеність писань св. Томи на Сході, яка призвела навіть до постання окремої томістично-схоластичної школи, а зокрема вплив св. Томи та схоластики на українську Києво-Могилянську Академію доводять, що різниця між европейським Сходом та

---

[14] Пор. стор. 20 у брошурі о. М. М. Соловія, ЧСВВ, виданій 1962 р. у В-ві «Слово Доброго Пастиря», н. т.: «Митрополит-Ісповідник Йосиф Сліпий». Матеріяли З'їзду вийшли у окремому збірнику в серії «Праць БНТ-ва», як т. XI—XII (Львів 1937).

[15] Про науково-дослідну працю кард. Йосифа Сліпого докладніше у статті о. М. М. Соловія, яка буде друкована у II-ім томі Збірника.

[16] Пор.: о. проф. д-р Василь Лаба: «Митрополит Йосиф Сліпий, як науковець та науковий організатор». В квартальнику «Логос», кн. 1 за 1956 р. Стор. 7—12. Місце про «тринітарне питання походження св. Духа» («таїнство в таїнстві») на стор. 9.

[16a] На думку о. Лаби, про вартість праць Верховного Аархиєпископа свідчать не тільки численні дуже похвальні рецензії на всі чотири праці, але й «факт, що нема новішого автора, який у своєму творі з цієї ділянки не покликувався б на оригінальні й бистрі думки Митрополита Сліпого». У висновку о. Лаба стверджує: «Сміливо можна сказати, що ці чотири твори Митрополита Сліпого — один в німецькій, а три в латинській мовах — увійшли в загальну богословську літературу». Звичайно, коли основна причина — догматична — роздвоєння Церкви знаходить своє вияснення (в розумінні, що різниці — власне кажучи — нема!), тоді праця над з'єднанням є істотно облегшена!

[17] Пор. позиції бібліографії чч. 4, 5, 6, 7.

Заходом є менша, ніж це звичайно в науці принимають. Тому о. Й. Сліпий на одному із Унійних Конґресів у Велеграді поставив питання про значення св. Томи для об'єднання Церкви (на підставі ствердження його впливу на теологію Сходу). Виходячи від цих студій, Автор дійшов до переконання, що дальші досліди (догматичні, історичні, культурологічні) можуть статися справжнім помостом зближення, даючи достатню кількість матеріялу, щоб зрозуміти, що різниці не стосуються істоти речі, а тільки форми подання. Коротку синтезу своїх поглядів Автор представив на Унійному З'їзді у Пинську у доповіді «Візантинізм, як форма культури».

Врешті, і в своїх історичних студіях і працях о. ректор Й. Сліпий ішов у тому самому напрямі і присвячував залюбки увагу постатям, які мали своє спеціяльне значення для змагань до Єдности, як св. свщм. Йосафат, Митрополит Андрей Шептицький, Єпископ Боцян. Інші історичні праці були зв'язані із поточною працею Автора на його постах у БНТ чи Академії, і вони зберегли цінний матеріял про діяльність тих Установ, які мали своє першорядне значення для нашого духового життя в Західній Україні між двома світовими війнами.

А втім, саме друга світова війна стала зворотним пунктом в житті Вченого й заслуженого Організатора української католицької науки. Окупація Західньої України большевиками поставила Українську Церкву в важке положення, хоч початково ще не було переслідувань. Проте віщий дух Великого Митрополита Андрея передбачав майбутні події, і Митрополит зробив всі заходи, щоб протиставитися небезпекам. Літній вже і прикований до ліжка Митрополит потребував саме в нових умовах помічника, але він мусів думати також і про наступника; його вибір упав на о. Ректора, що виявив на своїх постах стільки відданости для Церкви й стільки енерґії. Коли Митрополит Андрей вислав восени 1939 р. одного священика до Риму для полагодження різних справ, зв'язаних з новою ситуацією, то м. ін. доручив йому порушити й справу номінації о. Ректора.[18] Папа Пій XII пішов на зустріч пропозиції Кир Андрея й номінаційною грамотою з 25. XI. 1939 р. призначив о. Йосифа Сліпого титулярним Архиепископом Серренським і Коадютором Митрополита з правом наступництва на митрополичому престолі.[18a] Рукоположення відбулося тайно, 22. XII., в митрополичій приватній каплиці, а довершили його поруч із Митрополитом Преосвященні Н. Будка та М. Чарнецький, в присутності Митрополичої Капітули. Як про це згодом писав сам

---

[18] Цитовані студії о. Назарка (стор. 14) та о. Соловія (стор. 29).
[18a] Пор. примітку 2.

новопоставлений Владика в одному з листів до Швайцарії, Він дістав за єпископський жезл ту саму дерев'яну палицю Митрополита, а також той самий єпископський перстень і гієратикон, які свого часу — в дуже подібних умовах і з подібних мотивів — отримав вже бл. п. Єпископ Йосиф Боцян під час російської інвазії у першій світовій війні. Відразу після висвячення Владика Йосиф Сліпий почав виконувати свої нові обов'язки.

Після відступу большевиків, в роки німецької окупації (1941—1944) Владика Йосиф відновив Духовну Семінарію і Малу Семінарію і діяльність Установ, які Він до війни очолював. Богословське Наукове Товариство видало новий том «Богословії»; відновлено будинок Академії, в якім зачалося знову правильне навчання. Архиєпископ Сліпий не переривав навіть своєї індивідуальної наукової праці, і в тому часі зумів Він опрацювати свої виклади у формі університетського підручника про св. Тайни (незакінченого), який згодом був виданий в часі заслання Автора на еміґрації (завдяки тому, що один із колишніх питомців Академії зберіг одну копію рукопису й передав її до використання видавництву ОО. Редемптористів «Логос» в Канаді), і написав грубий том про «Історію середньовічної філософії».

Але ця передишка не тривала довго; війна наближалася до кінця, в липні 1944 р. большевики знову окупували Львів, а негайно після смерти Митрополита А. Шептицького почали переслідувати Українську Католицьку Церкву. Вступивши автоматично 1. XI. 1944 р. — на підставі повновластей Апостольської Столиці — на львівський престіл, новий Митрополит був вже 11. IV. 1945 р. (отже ще перед остаточним закінченням війни!) заарештований, суджений та депортований.

Присуд на Митрополита Йосифа був проголошений 6. III. 1946 р. у львівському щоденнику «Вільна Україна».[19] Засуджено Його під претекстом співпраці із нацистами на 8 років примусових робіт. Справжньою причиною присуду була відмова зірвати із Апостольською Столицею й підпорядкувати Українську Католицьку Церкву Московському Патріярхові. Це не випадок, що також у березні (8—10) 1946 р., отже майже одночасно із проголошенням присуду, скликано до Львова Псевдособор відступництва, що мав проголосити «воз'єднання із православ'ям». Присуд на українських Владик мав бути напередодні псевдособору ще одним засобом натиску на вже стероризованих відступників.

Період заслання це найтяжчий час примусових фізичних робіт і духового безділля кипучої енерґією й бажанням праці Людини, але це одночасно одна із найсвітліших сторінок

---

[19] о. Соловій, на стор. 40.

нашої Церкви, коли Український Первоієрарх зумів протиставитися усім спокусам та залишитися вірним Апостольській Столиці, хоч відреченням Він зміг би був купити собі волю і почесті. Відмова від зради призводила до нових судів і присудів, — призводила до продовження кари. І так Ватиканський офіціоз «Оссерваторе Романо», присвячуючи свою статтю Блаженнішому Владиці Йосифові з нагоди Його номінації на кардинала, пригадує, що після перебування в різних концентраційних таборах на Сибірі, у північних полярних краях, в Середній Азії й в Мордовії не закінчилася «кара» після 8-ми років терпінь. «У 1953 р.[20] Його знову засуджено на неозначений час та заслано на Сибір. Третій раз Його засудили в 1957 р. на сім років ув'язнення і каторжних робіт, і вкінці четвертий раз у 1962 р. на жорстоке ув'язнення в Мордовії». У висліді, Кир Йосиф пробув на засланні майже 18 років, що надало Йому повне право на почесну назву «Митрополита-Ісповідника».

Але Первоієрарха не забували вірні у Вільному Світі, — не забувала насамперед Українська Католицька Ієрархія; не забув Його і Вселенський Архиєрей. У сорокліття священства св. Отець папа Пій XII вислав Митрополитові-Ісповідникові власноручного листа із благословінням, а з нагоди 70-ліття народження Український Єпископат у Вільному Світі видав в обороні Первоієрарха знаменне Спільне Послання, яке мало широкий відгомін у культурному світі. Серед вірних множилися вияви симпатії та відання, які призвели до зрушення опінії серед чужинців, коли то м. ін. — за заходами Президії Українського Християнського Руху — 25 французьких визначних інтелектуалістів (в тому числі 8 членів Академії «безсмертних») та 113 французьких послів підписали відповідні петиції в справі звільнення Владики-в'язня. І коли зачинався 1962 р. Ватиканський Собор, то незаперечно увага всіх Соборових Отців мусіла бути скерована на Великих Відсутніх. Врешті, за особистим клопотанням св. Отця Івана XXIII, звільнено Митрополита Йосифа із заслання і Він приїхав 9. II. 1963 р. до відомого манастира ОО. Василіян у Ґротта Феррата й замешкав у келії, в якій колись пробув декілька днів Слуга Божий Андрей.

З цього часу починається знову новий період в житті «Ієрарха незбагненого Божого Провидіння».[21]

---

[20] Звідси цитата з «Оссерваторе Романо» в українському перекладі за УПБ «Вісті з Риму», ч. 47, стор. 5.

[21] Під цим заголовком появилася стаття о. д-ра І. Гриньоха з нагоди 70-ліття Митрополита-Ісповідника, передрукована згодом у лондонському церковно-релігійному журналі «Наша Церква», в ч. 2 (71) за квітень-червень 1965.

Відразу на другий день після приїзду українського Митрополита прийняв Його по батьківськи на спеціяльній авдієнції св. Отець Іван XXIII. Сам Митрополит зачав негайно виявляти жваву активність, а його старання насамперед пішли у трьох напрямах: відновлення на чужині кол. Львівської Духовної Академії, чи вірніше розбудови її в Український Католицький Університет; відновлення Чину Студитів; пожвавлення діяльности Українського Богословського Наукового Товариства, що відновило своє існування ще 1960 р., — саме на знак спеціяльної пошани для Митрополита-засланця і для Його Установи, що їй не міг Він сам присвятити своєї уваги.

Тим часом почалася 2-га Соборова Сесія, і Митрополит дістав покликання на члена Соборової Комісії для Східніх Церков.[22] Двічі забирав Він слово на пленарних засіданнях Собору, поставивши м. ін. перший раз питання створення окремого Українського Патріярхату,[23] в друге намагаючися довести до деякого компромісу між протилежними поглядами Соборових Отців («інтеґристів» та «проґресистів»).[23a] Під час 2-гої Соборової Сесії відбулася також зустріч Блаженнішого Митрополита із українськими мирянами інтелектуалістами, які зібралися у Рокка ді Папа бл. Риму на Студійних Днях Українського Християнського Руху та на Науковій Конференції НТШ, УБНТ, УВУ та УВАН і які були прийняті під Його проводом на пам'ятній авдієнції у св. Отця.[24]

Заходами Митрополита перенесено мощі св. свщм. Йосафата до базиліки св. Петра, і з цієї нагоди відбувся перед ними 25. XI. 1963 р. — спеціяльний молебен в присутності св. Отця і низки Соборових Отців.[25] За два тижні пізніше, 8. XII. 1963 р., Митрополит підписав Грамоту заснування Українського Католицького Університету ім. св. Климентія,[26] і почав робити заходи для придбання будинку для приміщення в ньому УКУ, будова якого закінчилася восени 1966 р.

23. XII. 1963 р. прийшло від свящ. Конґреґації Східніх Церков вияснення, що Львівський Арпиєпископ має становище Верхов-

---

[22] УПБ «Вісті з Риму», ч. 3, стор. 5.

[23] 11. X. 1963, — пор. «Вісті з Риму» ч. 4, стор. 5—10. [23a] 12. XI. — «Вісті з Риму», ч. 10, стор. 7.

[24] Студійним Дням УХР присвячений спеціяльний Збірник, який вийшов у серії видань УХР, як випуск ч. 3, і який м. ін. з'ясовує й генезу й перебіг низки імпрез, які мали тоді місце під спільною назвою «римських днів». В цьому Збірнику докладніше й про авдієнцію у дні 18. X. 1963 р. і про поклін українських інтелектуалістів Митрополитові з нагоди 40-ліття існування УБНТ.

[25] «Вісті з Риму», ч. 11, стор. 8.

[26] «Благовісник», рік II, ч. 1, стор. 37.

ного Архиєпископа,[27] а тим самим Йому прислуговують повновласті, передбачені канонічним правом, які є тотожні із повновластями патріярхів, і наче на підтвердження цієї інтерпретації цього ж самого дня отримав Митрополит Йосиф від Секретаріяту Стану повідомлення, що св. Отець іменував Його членом свящ. Конґреґації Східніх Церков,[27а] при чому треба пам'ятати, що членом Конґреґації, Префектом якої є сам св. Отець, може стати тільки кардинал або патріярх. Автоматично почав належатися Митрополитові Йосифові титул «Блаженнішого».

1964 р. Верховний Архиєпископ відновив «Богословію» (якої по кінець 1966 р. вийшло три томи) і започаткував видавничу діяльність УКУ — виданням І-го тому «Monumenta Ucrainae Historica», що до них матеріяли зібрав Його Попередник, Слуга Божий Андрей (по кінець 1966 р. вийшло «Монументів» 3 тт.).

Серед цієї праці застав Блаженнішого Владику пам'ятний день 25. І. 1965 р., коли св. Отець на тайній консисторії проголосив іменування 27 нових кардиналів, а в тому числі й Блаженнішого Українського Верховного Архиєпископа.[28] Офіціяльне проголошення номінації, передання грамот, св. Літургія з поставленням нових кардиналів у їх уряд і передання кардинальських інсиґніїв відбулися 25. II. 1965.[28а] Цього ж дня українські паломництва, що приїхали на урочистість поставлення, під проводом нового Кардинала, були прийняті на авдієнції у св. Отця, Який з цієї нагоди сказав свою історичну промову, з відповідними побажаннями й директивами для української спільноти.[28б]

У серпні 1965 р. обрано Блаженнішого Кардинала Йосифа Почесним Членом НТШ, для підкреслення, наскільки українська спільнота доцінює значення Його відзначення Апост. Столицею, і для відзначення 35-ліття Його номінації на Дійсного Члена НТШ,[29] а подібним признанням за наукову працю Кардинала з боку чужинців була Його номінація (13. XI. 1965 р.) на дійсного члена Тиберіянської Академії в Римі.[29а] В листопаді 1965 р. Верховний Архиєпископ був іменований ще членом Понтифікальної Комісії для провірення Кодексу Канонічного Права,[30] а Сам Він видав Грамоту заснування манастиря Студитів в Римі.[30а]

---

[27] «Благовісник», рік I, ч. 1, стор. 4. [27а] Там таки, стор. 5. Пор. також «Вісті з Риму», ч. 14, стор. 8.

[28] Перша інформація у «Оссерваторе Романо» за 25-26. I. 1965 р. — пор. «Вісті з Риму», ч. 43, стор. 2. Тексти номінаційних грамот у «Благовіснику», рік I., ч. 2—3. [28а] «Вісті з Риму», ч. 48, стор. 2. [28б] Текст промови св. Отця, як теж слова Блаженнішого Кардинала у «Вістях з Риму», ч. 47, стор. 7—13 та 6—7.

[29] «Вісті НТШ у Европі», ч. 12, стор. 5. [29а] «Вісті з Риму», ч. 65, стор. 3.

[30] «Благовісник», рік II, ч. 1, стор. 49 (дата номінації: 9. XI.). [30а] Там таки, стор. 48 (дата грамоти: 11/24. XI. 1965).

Не перериває своєї наполегливої праці Кардинал Йосиф і тепер, коли Він саме вступив у 50-ий рік свого священства і коли зближається Його 75-ліття, яке зустріне українська спільнота виявами найглибшої пошани для Того, Хто стався для цілого покоління Символом незламности і вірности переданим Ідеалам.

Сарсель, 4 жовтня 1966 р.

Св. Юр — архикатедральний храм Львівських Митрополитів та Верховних Архиєпископів візантійсько-українського обряду — символ вірности українців-католиків прадідним традиціям.

Табл. I

Церква св. Духа («семінарицька») і будинок «Греко-католицької Духовної Семінарії», переміненої за Ректорату о. проф. д-ра Й. Сліпого в Українську Богословську Академію, зачаток Українського Католицького Університету.

Табл. II

Іконостас церкви св. Духа (знищений враз із церквою бомбою в час облоги Львова німецькими військами 1939 р.)

Табл. III

Пам'ятник Великого Митрополита Кир Андрея — долота галицького різьбаря-монументаліста Андрія Коверка, поставлений стараннями Ректорату в городі УБАкадемії у Львові (знищений 1939 р. большевиками).

Табл. IV

Побіч: *Основник і довголітній Ректор УБАкадемії у Львові, о. проф. д-р Й. Сліпий в останні роки перед війною (1939).*

Внизу: *Вид згори на вежу «семінарицької» церкви й на будинки Української Богословської Академії у Львові.*

Табл. V

о. Ректор Й. Сліпий 1937 р. в гостині у Понтифікальній Колеґії ім. св. Йосафата (фото: 23. V. на терасі Колеґії). На горішнім фото сидять (з лівого до правого): о. Віцеректор д-р Михайло Ваврик, ЧСВВ; о. Ректор Колеґії д-р Йосафат Лабай, ЧСВВ; о. Ректор д-р Йосиф Сліпий; о. Ігумен Климентій Шептицький, Студит; о. Йосиф Заячківський (Ген. Секретар ЧСВВ); о. проф. д-р Теодосій Тит Галущинський, ЧСВВ (о. духовник Колеґії); о. Роман Хомин, Студит.

На двох долішніх фотографіях о. Ректор Й. Сліпий (сидить) серед питомців Колеґії.

Табл. VI

Владика Йосиф, як титулярний Архиєпископ Серренський і Коадютор Львівського Митрополита з правом наступництва, за німецької окупації, коротко перед другим приходом совєтських військ.

Табл. VII

Львівський ринок з ратушею й історичними будівлями, з яких деякі стали символами нашого культурного й економічного відродження (фото з літака).

Табл. VIII

Побіч: *Митрополит-Ісповідник Йосиф на засланні (1957 р.).*

Внизу: *Одна з перших знимок Владики Йосифа після звільнення із заслання — в часі історичної авдієнції у св. Отця Папи Івана XXIII.*

Три найвищі Достойники Української Католицької Церкви: Первоієрарх України, Митрополит Йосиф Сліпий після свого звільнення (березень 1963 р.) з українським канадським Митрополитом Максимом Германюком, ЧНІ, і Сеньйором українських Владик, Архиєпископом Іваном Бучком.

Табл. X

Звільненого українського Первоієрарха гостять чужинці. Відправа в Сиракузах на Сіцілії (28. 8. 1963). Священик у епітрахилі — о. шамб. д-р М. Марусин, у ризах із свічником — о. І. Мончак.

Пам'ятна авдієнція у св. Отця — 18. X. 1963 р. — з нагоди Студійних Днів у десятиліття УХРуху і Наукової Конференції НТШ, УБНТ, УВАН і УВУ.

Зустріч св. Отця Павла VI із Верховним Архиєпископом Кир Йосифом у Бомбаї в часі Евхаристійного Конґресу (грудень 1964 р.).

На знимці побіч (табл. XII) поруч із св. Отцем і Первоієрархом Кир Йосифом (перший з-ліва) видно в першому ряді інших Владик: Митрополита Максима Германюка, Архиєпископа Гавриїла Букатка та Єпископа Андрія Роборецького, а в дальших рядах учасників Наукової Конференції: Голову НТШ у Европі, проф. д-ра В. Кубійовича (перший з-права, під стіною), Ректора УВУ, проф. д-ра О. Кульчицького (за Владикою Букатком) та організатора Конференції, проф. д-ра В. Янева (за Митрополитом Германюком).

Табл. XIII

Візантійсько-український Верховний Архиєпископ, Митрополит Йосиф Сліпий після номінації на кардинала, в кардинальськім капелюсі (лютий 1965 р.).

Табл. XIV

Табл. XV

Кардинал Йосиф Сліпий, як голова Конференції Українського Епископату, в часі IV-ої Соборової Сесії, серед Українських Владик, в каплиці Української Понтифікальної Колеґії ім. св. священ. Йосафата.

Український Католицький Університет ім. св. Климентія в Римі, збудований заходами Кардинала Й. Сліпого, як завершення давніх плянів (будова закінчена восені 1966 р.).

Табл. XVI

БІБЛІОГРАФІЯ ПРАЦЬ КАРДИНАЛА ЙОСИФА СЛІПОГО

(Зложив Володимир Янів)

Зваживши те, що за еміґраційних умов доступ до більшости крайових періодичних видань є неможливий, повної бібліографії писань кардинала Йосифа Сліпого скласти не можна. Тому, в основному, обмежуємося до подання бібліографії його наукових праць, яка є майже повна, бо більшість наших наукових видань збереглася у бібліотеках Західньої Европи. З ненаукових писань подаємо лише ті, які вийшли окремими книжковими випусками (головним чином зібрані у відділі II-ім), чи теж, які стоять на пограниччі наукових писань (пор. відділ IV-ий).

Уклад бібліографії — речевий, а в поодиноких відділах (чи підвідділах) — хронологічний.

В бібліографічних даних затриманий правопис оріґіналів.

I. НАУКОВІ ПРАЦІ ТА СТУДІЇ

А. Богословські теми

1. Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios. (In: Zeitschrift für katholische Theologie. Bd. XLIV/1920 und XLV/1921.) Innsbruck. Separatum: Innsbruck 1921 (im Selbstverlag). Ss. 90.

Рец.: I. Echos d'Orient; 1922 (A. Jugie).
II. Theologische Literaturzeitung; 1922 (F. Kattenbusch).
III. Богословія, I; 1923; стор. 321—326 (о. д-р А. Іщак).
IV. Bogoslovni Věstnik; 1923 (J. Srebrnič).
V. Humbert und Kerularios. Paderborn 1925. (Dr. A. Michael).

2. De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda. (In: Bohoslovia, vol. I.) Leopoli 1923. Pp. 3—16 et 97—113. Separatum in: Series „Editiones ‚Bohoslovia'", N. I. Leopoli 1923. Pp. III + 29.

Рец.: I. Нива, XVIII; 1923; стор. 339.
II. Nouvelle revue théologique; Louvain 1924 (février), pp. 122—123.
III. Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1924 (G. Thery).
IV. Богословія, III; 1925; стор. 139—141 (о. д-р Іщак).

3. Фотій і Filioque. (В місячнику: Нива, річник XVIII). Львів 1923. Стор. 83—90 та 130—134.

4. Св. Тома і теольоґія Сходу. (Нива, XIX). Львів 1924. Стор. 391—393.

5. De valore S. Thomae Aquinatis pro Unione eiusque influxu in theologiam orientalem. (In: Acta IV. Congressus Velehradensis anno MCMXXIV.) Olomucii 1925. Pp. 254—270.

5a. Idem. (In: Bohoslovia, vol. III.) Leopoli 1925. Pp. 1—18.

Рец.: I. Стара Україна; Львів 1925 (чч. XI—XII); стор. 210 (В. Заїкин).
II. Theologische Revue; Münster 1926 (N° 1).
III. Bulletin Thomiste; Belleville (Seine-et-Oise) 1926 (janvier — N° 59).
IV. Divus Thomas; Piacenza (Collegio Alberoni) 1926 (N° 1; pp. 141—142).
V. Divus Thomas; Freiburg 1926 (IV. Bd., 4. Heft, p. 502).

6. Св. Тома з Аквіну і схолястика. (В квартальнику: Богословія, т. III). Львів 1925. Стор. 91—116, 226—229 та 277—308. ВІДБИТКА в серії «Видання Богословії» ч. 4. Львів 1925. Стор. 76.

Рец.: I. Нива, XX; 1925; стор. 346—348. (о. д-р Г. Костельник). На рецензію прийшла відповідь автора: «У відповідь»; Богословія, III; 1925; стор. 341—343.
II. Divus Thomas; Piacenza (Collegio Alberoni) 1926 (N° 1, p. 142, et N° 3, p. 545).

7. Іще на схолястично-доґматичні теми. (Богословія т. IV — продовження дискусії з о. д-ром Г. Костельником). Львів 1926. Стор. 306—317.

8. De principio spirationis in SS. Trinitate. Series: Opera Theologicae Societatis Ucrainorum, vol. II. Leopoli 1926. Pp. VIII + 120.

Рец.: I. Нива, XXI; 1926; стор. 19—28 та 58—67 (о. д-р Г. Костельник).
II. Gregorianum; 1926 (f. 3; p. 446; M. de la Taille, S. J.).
III. Orientalia Christiana; 1926; Vol. V—4; N° 21, pp. 298—300).
IV. Schönere Zukunft; Wien 1926 (N° 51/52, p. 125).
V. Augsburger Postzeitung; 16. V. 1926 (A. Landgraf).
VI. Bohoslovni Vestnik, Ljubljana 1926 (Sv. III/1, p. 261) .
VII. Theologische Revue; Münster 1926 (N° 7, pp. 251—256; A. Landgraf).
VIII. Nouvelle Revue Théologique; Louvain 1927 (janvier 1927, p. 72; v. Cremers S. I.).
IX. Zeitschrift für katholische Theologie; Innsbruck 1927 (p. 441; Franz Mitzka).
X. Echos d'Orient; Constantinople 1929 (janvier—mars, N° 153, pp. 86—87; S. Salaville).
XI. Recherches de Théologie ancienne et médievale; Louvain 1930 (octobre, p. 457; D. P. de Vcogt).
XII. Korrespondenz des Priestervereines; Innsbruck 1926 (Prof. Stuffler).

9. Num Spiritus Sanctus a Filio distinguatur, si ab eo non procederet. (In: Bohoslovia, vol. V/1927 et vol. VI/1928.) Separatum in: Series „Editiones ‚Bohoslovia'" N. 6. Leopoli 1927. Pp. 36.

Рец.: I. Gazeta Kościelna; Lviv 1928 (N° 46, p. 531; x. Dr. M. Sieniatycki).
II. Divus Thomas; Piacenza (Collegio Alberoni) 1928 (N° 4, pp. 680—681).
III. Bogoslovska Smotra; Zagreb 1929 (vol. 2, pp. 210—213; Dr. J. Višošević).
IV. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques; 1929 (N° 4, p. 807; Ch. V. Héris).
V. Theologische Revue; Münster 1929 (N° 10, pp. 442—443; Albert Stohr).
VI. Recherches de Théologie ancienne et medievale; Louvain 1930 (octobre, p. 457; D. P. Voogt).

10. De septenario numero Sacramentorum apud Orientales uti vinculo Unionis et conservationis fidei. (In: Acta VI. Conventus Velehradensis anno MCMXXXII.) Olomucii 1933. Pp. 214—233.

10a. Idem. (In: Bohoslovia, vol. XI.) Leopoli 1933. Pp. 177—185.

11. Wyzantynizm jak forma kultury. (In: Pamiętnik IV-ej Pińskiej Konferencji kapłańskiej w sprawie Unji kościelnej; 7.—9. IX. 1933.) Pińsk 1934. Stor. 57—78. Separatum. 1934. Stor. 22.[1]

12. Погляд на зединені і незединені Церкви Сходу і догматичні ріжниці межи ними. (У Збірнику: Унійний Зїзд у Львові. Праці Богословського Наукового Товариства; т. XI—XII. Львів 1937. Стор. 45—77.

13. Обрядова однообразність. (Богословія, т. XVII—XX). Львів 1939—42. Стор. 100-110.

14. Загальна наука про св. Тайни. Серія: Бібліотека Логосу, т. II. Йорктон, Саскачеван, Канада 1953. Стор. 91.

15. Тайна хрещення й миропомазання. Серія: Бібліотека Логосу, т. VII. Йорктон 1955. Стор. 94.

16. Тайна Пресв. Евхаристії. Серія: Бібліотека Логосу, томи XIII, XXI та XXII. Йорктон.

Частина I, 1957. Стор. 63.
Частина II, 1959. Стор. 54.
Частина III, 1960. Стор. 62.

Праці під 13—16 творять ціле, і вони насамперед з'явилися під спільним наголовком: «Догматика Вселенської Церкви» у квартальнику Логос (Йорктон, Саскачеван, Канада), починаючи з т. I (рік 1950) і кінчаючи на т. X. (1959).

Рец.: I. Логос, IX; Йорктон 1958; стор. 310—311 (о. Вол. Маланчук, ЧНІ) і згодом:
II. ще раз Логос, XI; Йорктон 1960; стор. 156.

17. Die Auffassung des „Lebens“ nach dem Evangelium und I Briefe des hl. Johannes. (In: Bohoslovia, vol. XXIX.) Romae 1965. Pp. 3—62.

---

[1] Дві праці, які появилися в Збірниках «Пинських конференцій» (пор. поз. 11 та 26) були читані й друковані українською мовою, але латинкою, — з огляду на технічні труднощі друкарні, яка складала рукопис для збірника, що в більшості був у польській мові.

Б. Історія

18. Богословське образовання і письменська творчість св. Йосафата Кунцевича. (В збірнику: Св. свщм. Йосафат Кунцевич — Матеріяли і розвідки з нагоди ювилею зібрав о. д-р Йосиф Сліпий, проф. теольоґії. В серії: Праці Богословського Наукового Товариства, т. І.). Львів 1925. Стор. 233—252.

В цьому ж Збірнику Автор написав, як редактор, ще:

18а. Передмову. Стор. 7—8.

Рец.: I. Діло; Львів 1925 (чч. 199—201; В. Заїкин), і згодом переклад тої ж рецензії у:
II. Pro Christo; 1928 (N° 12, p. 910; „Nieco o św. Jozefacie").
III. Bogoslovska Smotra; Zagreb 1926 (Vol. I, pp. 135—136; Dr. J. Kalaj).
IV. Zeitschrift für katholische Theologie; Innsbruck 1927 (p. 307; Michael Andreev).
V. Annalecta Bollandiana; Bruxelles 1928 (vol. XLVI, fasc. II; pp. 232—233).

19. Про молодечий вік нашого Митрополита. (Богословія, т. IV). Львів 1926. Стор. 6—26.

20. Кілька дат з першої половини життя луцького епископа Йосифа Боцяна. (Богословія, т. V). Львів 1927. Стор. 65—77.

21. Петроградський синод 1917 р. (Богословія, т. IX). Львів 1931. Стор. 289—297.

Рец.: I. Divus Thomas; Piacenza (Collegio Alberoni) 1932 (N° 2, p. 236).

22. Зі стопятьдесятьлітньої перспективи. (Нива, XXVIII; Промова, виголошена на академії з нагоди 150-літнього ювилею Духовної Семинарії). Львів 1933. Стор. 406—412.

23. Історичний огляд виховання Духовенства в католицькій Церкві загалом і зокрема на Україні. (У Збірнику: Греко-католицька Духовна Семинарія у Львові. Матеріяли і розвідки зібрав о. проф. д-р Йосиф Сліпий. В серії: Праці Греко-Католицької Богословської Академії у Львові, т. I—II). Львів 1935. Стор. 7—39.

В цьому ж Збірнику Автор написав, як редактор, ще:

23а. Вступне Слово. Стор. 5—6.

24. Святочне обняття в посіданнях храму й забудовань гр.-кат. Духовної Семінарії дня 13. XII. 1788 р. (В III-ому томі цього ж самого Збірника). Львів 1939. Стор. 9-12. Крім, цього, і до третього тому було від Редактора:

24а. Вступне Слово.

25. De cultu SS. Cyrilli et Methodii in Ucraina. (In: Acta VII. Conventus Velehradensis anno MCMXXXVI.) Olomucii 1937. Pp. 147—152.

25a. Idem. Conspectus historicus venerationis SS. Cyrylli et Methodii in Ucraina. (In: Bohoslovia, vol. XIV.) Leopoli 1938. Pp. 203—208.

26. Unijni zmahannia w ostannim piwstolittiu. (In: Pamiętnik VI-ej Pińskiej Konferencji kapłańskiej w sprawie Unji kościelnej; 1.—3. IX. 1937.) Pińsk 1939. Stor. 129—141[1].

27. Творче обличчя і гріб Київського Митрополита і Царгородського Патріярха Кард. Ісидора. (Богословія, т. XXV—XXVIII). Рим 1964. Стор. 1—23.

28. Царгородський Патріярх Григорій III Мамме. (Богословія, т. XXV—XXVIII). Рим 1964. Стор. 114—120.

В. Огляди наукового життя й звіти

29. На Велеграді. (Нива, XVII). Львів 1922. Стор. 337—345 та 392—402.

30. Богословське Наукове Товариство і його статути. Львів 1924. Стор. 19.

31. Directiones quaedam progressum theologicum in Oriente spectantes. (Bohoslovia, vol. VII.) Leopoli 1929. Pp. 209—226.

32. Значіння і устрій гр.-кат. Богословської Академії. (Нива, XXIV; доповідь на святочнім відкритті Академії в дні 5 жовтня 1929). Львів 1929. Стор. 426—433.

33. Греко-католицька Богословська Академія і її статути. Львів 1930; стор. 30. Друге видання: Львів 1933, стор. 32.

Рец.: I. Nouvelle Revue Théologique; Louvain 1930 (juin, p. 528; R. Paté S. J.).

34. Митрополит-Ювілят і Духовна Семинарія у Львові. (Нива, XXV). Львів 1930. Стор. 452—455.

35. Греко-католицька Богословська Академія у першім трьохліттю свойого існування (1928—31). Львів 1932. Стор. 109.

Рец.: I. Мета; Львів 1931 (ч. 26).
II. Дзвони; Львів 1932 (ч. 7—8; стор. 573—576; мґр. П. Ісаїв).
III. Новий Час; Львів 1932 (ч. 153).
IV. Життя і Знання; Львів 1932 (ч. 14; стор. 410; К. Чехович).
V. Przegląd Powszechny; Kraków 1932 (N° 585; Ks. J. Urban, T. J.).
VI. Apostolat; Olomouc (Vol. XXIII, č. 10; p. 348).

36. Реформа богословських студій. (Богословія, том X). Львів 1932. Стор. 97—100.

37. «Ростемо!» (Нива, XXVII; Промова о. Ректора Йосифа Сліпого на святочній інаґурації академічного року 1932/33 на Богословській Академії у Львові, дня 9. X. 1932). Львів 1932. Стор. 347—351.

38. Греко-католицька Богословська Академія у Львові в другім трьохліттю свойого існування (1932-34). Львів 1935. Стор. 173.

39. Греко-католицька Богословська Академія в третьому трьохліттю свойого існування (1934—37). Друге видання. Львів 1941. Стор. 192.[2]

40. Десять літ праці Богословської Академії. (Нива, XXXIII; Промова, виголошена на інавґурації Академічного року, дня 9. X. 1938 р.) Львів 1938. Стор. 387—390.

II. ІДЕОЛОГІЧНІ ТВОРИ, ПОДОРОЖІ

41. Шляхом Обнови. Львів 1928. Накладом автора. Стор. 106.

Рец.: **I. Дзвони, II; 1932, стор. 41—50 та 105—111 (за ініціялами: В/ячеслав/ З/аїкин/).**

42. Паломництво до святої землі. Серія: Аскетична бібліотека Греко-католицької Духовної Академії у Львові, т. VI. Львів 1935. Стор. 200.

Рец.: **I. Дзвони, V; 1935, стор. 145—147.**

43. Віра і наука. (В місячнику: Дзвони, річник V). Львів 1935. Стор. 125—134 та 199—210. ВІДБИТКА у серії: Бібліотека Дзвонів ч. 12. Львів 1935. Стор. 24.

44. Кембрідж і Оксфорд. (Дзвони, VI). Львів 1936. Стор. 189—197.

45. Подорож по Англії. Серія: Бібліотека Дзвонів ч. 15. Львів 1936. Стор. 128.

Рец.: **I. Дзвони, VI; 1936, стор. 500—502 (за ініціялами П/етро/ I/саїв/).**

46. Гордощі Архімедового города. (Дзвони, VIII). Львів 1938. Стор. 517—519.

---

[2] Перше видання не збереглося на еміґрації, і тому не подаємо даних.

III. РЕЦЕНЗІЇ ТА ОГЛЯДИ ТВОРІВ[3]

47. З новійшої дискусії над Тайною Покаяння. I, 1923. Стор. 75—80 та 150—155.
48. *Dr. Martin Grabmann:* „Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin." II, 1924; pp. 65—66.
49. *Prof. Dr. Johannes Stufler:* „Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante." II, 1924; pp. 213—217.
50. *Dr. Martin Grabmann:* „Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin." II, 1924; pp. 335—336.
51. *Prälat Dr. M. Grabmann:* „Hilfsmittel des Thomasstudiums aus aller Zeit." III, 1925; p. 128.
52. *Engelbert Krebs:* „Die Kirche und das neue Europa." III, 1925; pp. 141—143.
53. *Dr. Martin Grabmann:* „Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin." III, 1925; pp. 242—243.
54. Збірна рецензія трьох книжок:
    a) „Der Katholizismus als Lösung großer Menschheitsfragen." Herausgegeben vom Akademischen Verein „Logos"; Innsbruck-Wien-München.
    b) „Katholizismus und moderne Politik." „Logos."
    c) „Der Katholizismus als Kulturfaktor." „Logos." III, 1925; pp. 339—340.
55. *Dr. theol. Anton Michel:* „Humbert und Kerullarios." IV, 1926; pp. 369—371.
56. *P. Theopil Spáčil S. J.:* „Doctrina theologiae Orientis separatis de sacramento baptismi." V, 1927; pp. 39—40.
57. *Prälat Dr. Aem. Schoepfer:* „Der heilige Thomas von Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft." V, 1927; p. 45.
58. *Dr. Josef Lechner:* „Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla." V, 1927; pp. 162—164.
59. *Rupert Wickl S. J.:* „Ein Büchlein vom Heiligen Geiste." V, 1927; p. 170.
60. *Max Huber S. J.:* „Die Nachahmung der Heiligen in Theorie und Praxis." V, 1927; pp. 244—245.
61. *Leopold Engelhart:* „Neue Wege der Seelsorge im Ringen um die Großstadt." VI, 1928; pp. 42—44.
62. *Anton Worlitschek:* „Persönlichkeitspflege." VI, 1928; pp. 44—45.
63. *Henri Denzinger et Clem. Bannwart S. J.:* „Enchiridion symbolorum." VII, 1929; p. 117.
64. *Ks. Dr. M. Sieniatycki:* „Zarys dogmatyki katolickiej." VIII, 1930; pp. 50—52.
65. *J. Müller:* „Der heilige Joseph." XVI, 1938; p. 54.
66. *Dr. Michael Gomes de Castro O. F. M.:* „Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa." XVII—XX, 1939—42; pp. 214—216.
67. *Gcgol Nikolaus:* „Betrachtungen über die göttliche Liturgie." XVII—XX, 1939—42; pp. 222—223.
68. *Mgr. Igino Cardinale* (Chef de Protocole de la Secrétairerie d'Etat de Sa Saintété): „Le Saint-Siège et la Diplomatie." XXI—XXIV, 1963; pp. 121—126.

---

[3] Всі рецензії з'явилися у «Богословії», і тому при бібліографічних даних цього відділу пропускається назву видання (і місце появи), а дається тільки число тому та рік появи. Звичайно, треба пам'ятати, що остання рецензія (поз. 68) з'явилася у тому томі «Богословії», який вийшов у Римі, тоді як всі попередні (поз. 47—67) були поміщені в томах, які з'явилися у Львові.

69. Рудольф Айкен та його погляд на християнство. (Нива, XII). Львів 1916. Стор. 471—477 та 542—549.

70. Св. Єфрем Сирійський — учитель Вселенської Церкви. (Нива, XVI). Львів 1921. Стор. 353—356.

71. Папа Пій XI. (1879—1929). (Богословія, т. VII). Львів 1929. Стор. 205—208.

72. Вступ за підписом «Видавець» до українського перекладу «Наслідування Христа» св. Томи Кемпійського. (В серії видань «Аскетична бібліотека» Греко-католицької Духовної Семинарії. Львів 1930. Видавець: о. д-р Йосиф Сліпий).

73. На унійні теми. (Нива, XXV). Львів 1930. Стор. 81—92.

74. Священича санаторія в Гребенові. (Нива, XXV). Львів 1930. Стор. 321—324.

75. Ювілей ґенія. (Нива, XXV). Львів 1930. Стор. 410—417.

76. З життя російської еміґрації. (Нива, XXVI). Львів 1931. Стор. 176—178.

77. Роман Ковшевич. (Некролог. Богословія, т. X). Львів 1932. Стор. 91—92.

78. Тим, що відійшли від нас. Промова біля церкви Духовної Семинарії на похоронах о. мітр. Александра Лешковича-Бачинського. (Нива, XXVIII). Львів 1933. Стор. 259—263.

79. О. д-р Іван Фіґоль. (Слово о. Ректора д-ра Йосифа Сліпого над могилою. Богословія, т. XI) Львів 1933. Стор. 288—289.

80. Митрополит Йосиф Велямин Рутський і його доба. (Промова виголошена на Академії, 21. III. 1937 р.). Бібліотека Українського Католицького Союзу ч. 3. Львів 1937. Стор. 15.

81. Кардинал Євген Пачеллі — Папа Пій XII. (Богословія, т. XVII). Львів 1939. Стор. I—II.

82. По дволітній перерві. (Богословія, т. XVII—XX). Львів 1939—42. Стор. 91—93.

83. Проповідь з нагоди поминок о. М. Шашкевича на Личаківському цвинтарі (1943). (Календар «Українських Вістей»). Едмонтон 1961. Стор. 35—42.

РЕЛІГІЯ В ЖИТТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

о. Атанасій Григорій Великий, ЧСВВ

РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА – ОСНОВНІ РУШІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІЇ

Головні історіографічні та історіософічні течії наших часів постали на заході Европи.[1] За винятком хібащо історичного матеріялізму,[2] це не прості теореми, але синтеза конкретних історичних процесів европейських народів, спільний знаменник різнородних елементів історії цих народів, а з тим і її каталізатор. Таким каталізатором — найзагальнішим спільним знаменником — виявилась політика та економія, тобто система організації суспільства та метода творення й розподілу майна. За їх допомогою історики намагаються навести певний лад у сумі подій, явищ, фактів, що відбувалися на европейському континенті за останні понад дві тисячі літ. Цей каталізатор розкриває певну закономірнітсь та глузд у формуванні та існуванні політичних імперій, вияснює колоніяльну гарячку, пояснює клясове переміщування матеріяльних благ. Імперії, династії, колоніялізм, февдалізм, капіталізм, індустріялізм — усі ці й подібні явища легко пояснюються, якщо взяти за головні рушії історії політику й економію, тобто концепцію сили і майна. Усі інші явища стають похідними, другорядними та вкладаються відповідно в загальну схему історії, або бувають відсунені взагалі, під претекстом неісторичности.[3]

Так звана буржуазна історіографія приймає, назагал, за провідну нитку історії — політичний процес; марксистська історіографія розробляє економічну феноменологію. За цими схемами пишуться і вивчаються історії поодиноких народів так званого цивілізованого світа. За цією історіографічною схемою розгляда-

---

[1] На теми історіографічні існує невичерпна література; рамки нашого короткого відчиту не дозволяють ширших цитувань. Щодо української історіографії див.: *Енциклопедія Українознавства*, т. I, стор. 399—406.

[2] За визначенням *Української Радянської Енциклопедії* (т. 5, стор. 542—546), «історичний матеріялізм» є засадничо наукою історіософічною, «про найзагальніші закони розвитку людського суспільства та їх дію в різних суспільно-економічних формаціях; складова частина марксистського світогляду».

[3] Щойно в новіші часи, для з'ясування історичного процесу народів, використовуються всі елементи людського життя-буття, розробляються різні побічні дисципліни, як археологія, етнографія, палеографія, хронологія, історична географія і т. п. Тепер додається і філософію, історію релігій, науку, мистецтво і т. д.

лась з половини XIX століття й історія українського народу, при чому застосовувано до неї — вповні чи частково — один чи другий, чи один і другий знаменник — каталізатор: політичний чи економічний. Наслідком цього було, що багато явищ українського історичного процесу і до тепер залишились невиясненими; українська історія в багатьох випадках невдалим пристосуванням невдалих чи невластивих шабльонів відкинула багато цінних елементів життя народу; шукаючи за елементами для виповнення апріорної схеми, українська історіографія не спромоглася на повну і творчу синтезу українського історичного матеріялу. Наслідком цього українська історія є неорганічною, неґативною, а то й трагічною: не є вчителькою конкретної політичної дії; щобільше, деколи стає мотивом «центрофуґальних» («відцентрових») денаціоналізаційних процесів і явищ. Бо годі вчитися та вчити нові покоління на суцільній історичній невдачі, яку нам змальовує клясична історія, написана за політичним і економічним каталізатором.

Бо і як уявляється наше минуле за такою історіографічною схемою? За тисячу і більше літ ми не були великим політичним фактором: ми не були політично сильні, а то й не прямували засадничо і систематично до політичної сили і влади. Ми як би не мали української імперіяльної доби, як системи, як програми політичної, хоча й мали ми до цього сприйнятливу географічну та етнічну коньюнктуру. Ми не стали колоніяльною потугою ні торговельного, ні цивілізаційного, ні навіть месіяністичного характеру. Київська влада не змагала до концентрації, але до децентралізації; не до асиміляції племен, але до диссоціяції; не до монархії-династії, але до уділів; не до прагматичних санкцій,[4] але до старшинської, припадкової спадщини. Це в княжу добу української історії.

Козацька доба проходить, правда, пан-европейським гомоном козацької слави, але не спромоглася навіть на пристойну автономію, та скінчилася московським протекторатом. Згодом йде суцільне політичне безсилля XIX—XX століть, з найновішим паперовим суверенітетом та номінальною участю в Об'єднаних Націях.[5] На нашій землі немає майже пам'ятників влади і сили,

[4] «Праґматична санкція» — це сукупність законів, що тривало нормують спадкування державної влади, головне в часи монархічного устрою суспільства. Загально знаним є закон Карла VI (1711—1740), яким було поширене право спадщини в Австрії також на жіночу лінію.

[5] Від 1945 р. Українська Радянська Соціялістична Республіка входить як голосуючий член до Організації Об'єднаних Націй, хоч одночасно не має звичайних інструментів міжнародного життя: своїх закордонних представництв чи чужих амбасад і консульств у Києві.

хіба що спорудили їх окупанти українських земель для охорони своїх політичних чи мілітарних здобутків.[6]

Наша тисячолітня історія не ґрунтувалася також на концепції майна, на економії. Теоретично і практично ми не були і не є великою економічною потугою. Україна, донедавна, була вкрита тільки стріхами, обведена дерев'яними плотами, покраяна межами. Симптоматичною була відсутність купецької кляси-касти, в чому ми, на власній землі, поступились жидам, вірменам, росіянам, а навіть циганам-волохам. Мабуть, найважливішою торговельною інституцією було хіба чумацтво. Наявність на нашій землі чуже-національного февдалізму та поміщицтва свідчить проречисто, що економія не може служити каталізатором історії українського народу, аж до наших часів включно, з великою індустрією та продукцією колоніяльного характеру на наших землях та на українських природних багатствах. Коли дивитися на економічні успіхи, то навіть наша економічна еміґрація не може уважатися вповні економічним явищем.[7]

Ідучи за клясичною західньо-европейською історіографічною схемою, українська історіографія може змалювати українській людині тільки трагічне та невдале історичне полотнище — панораму, менш-більш такого типу: суцільна боярська і княжа крамола і розбрат;[8] кочовики облягають Київ та інші стольні княжі

---

[6] Крім руїн замків і оборонних споруд княжої доби, в пізніші століття на українських землях поставали оборонні споруди та осідки державної сили тільки заходами окупантів і виключно для їх інтересів та за їх стратегічними розрахунками, які включали можливість їх ужитку також і проти місцевого населення; козацькі війни з Польщею чи Москвою наочно показують цю дійсність, коли українські народні маси мусіли довго облягати та здобувати місцевості в самому центрі Поділля чи Волині.

[7] Новіша українська еміґрація, як масове явище, є економічного походження й з економічними цілями; політична еміґрація тільки активізувала цю масу в політичному напрямі, однак не спричинилася замітно до її економічного успіху.

[8] Від Святославичів починаючи, українська княжа верхівка є в перманентному політичному ферментуванні; змагання за великокняжий сеньйорат — Київ, децентралізація удільних князівств; поява і тривання політичних «ізгоїв» унагляднює незгоди нашої політики. Для прикладу: тільки за 100 років (1146—1246) у Києві змінилось 47 князювань, з яких 35 тривало менше одного року. Любецький з'їзд князів у 1097 році поставив таку синтезу українського політичного життя: «Пощо губимо Руську землю, зводячи самі між собою свари? А тим часом половці роздирають нашу землю і тішаться, що ми воюємо між собою» (*«Повість временних літ»*, вид. Д. С. Лихачева, Москва 1950, стор. 170). Це ж саме повторюється немов рефрен в «Слові про похід Ігоря на половців»: «тоді засівалась і росла усобицями (Руська земля), гинуло життя внука Дажбога; серед княжих крамол скоротилось життя людське»; або: «Тоска розлилась по Руській землі, і тяжка печаль пливе Руською землею; а князі на себе взаємно кували крамолу» ...; і т. д. Літописці записують гіркі слова осуду саме тієї княжої крамоли і на неї покладають всю відповідальність за незгоди українських земель.

городи хронічною облогою;[9] на дніпрових порогах гинуть неславною смертю українські великі князі;[10] польські королі щерблять мечі на «золотих воротах» української столиці;[11] Довгорукі грабують дощенту Золотоверхий;[12] татарські гарби заглушують людську мову в обложеному Києві;[13] українські князі власними руками розкидають укріплені городи та возять данину Батиям на Волгу;[14] татарські баскаки контролюють українську адміністрацію; литовці та поляки досягають берегів Чорного моря та накидають українським землям своїх князів, свої правні статути, свою адміністрацію;[15] вождь українського козацтва повисає на гаку в Стамбулі;[16] майже двісті літ український хлібороб живе

---

[9] Здається, що не має ні одного більшого города української землі, що за час своєї історії не зазнав би облоги, грабувань, руйнувань, і то від печенігів починаючи, а на турках кінчаючи, і не тільки на кордонах, але на всій ширині українських земель. Було б цікавим визначити оперативні зони різних орд на українських землях та обчислити загальніші втрати. Саме вже тільки читання українських княжих чи пізніших козацьких літописів наводить на дуже таки трагічні висновки.

[10] Святослав І Завойовник, убитий печенізькою засідкою на Дніпровських порогах у 972 р.

[11] В'їзд Болеслава І Польського в 1018 р. до Києва, як союзника і опікуна Святополка І Володимировича (1015—1019). «Вищерблення меча» це тільки оповідання, бо «Золоті ворота» збудовані вже після Болеслава (1037), але ідеться про символ його справжньої перемоги.

[12] Князь Юрій Довгорукий Суздальський у 1169 році здобув Київ і потрактував його як звичайну здобич, а не столичний город, віддавши на грабунок і руйнування; сам так і не залишився в ньому на князювання.

[13] Татарські полки Батия взяли Київ 6 грудня 1240 р. по довшій облозі, здолавши хоробру оборону киян. Для ілюстрації татарської сили, літописець уживає мірою скрипіння татарських гарб.

[14] Татарська зверхність над більшою частиною українських земель датується з 1240-их років: за княжі часи вона проявлялася у воєнному руйнуванні укріплень, грабунку міст і сіл, та загальній і тривалій данині населення і політичному підкоренні адміністрації («ярлики»); така система тривала яких 150 літ (до часів литовської окупації, в другій половині XIV ст.); згодом цей татарський протекторат і сателітство українських земель перетворились на «татарське лихоліття», з майже хронічними мілітарними нападами, матеріяльною і етнічною руїною (спалювання сіл і міст, ясир). Цей період тривав майже до половини XVIII століття, утворивши сливе 500-літний історичний період українсько-татарських мілітарних, політичних, економічних, культурних, і етнічних відносин. Удокументована історія цих відносин — це ще завдання української історіографії.

[15] Близько 1362 р. Литва опанувала Київ і увійшла у гострий конфлікт з татарами (розгром татар на Синіх Водах, 1363 р.). Литовська окупація використовувала для своєї політики провідну українську княжу верству, «руську культуру і мову» та інші громадські здобутки, головне звичаєве право. Щойно в 1452 р. скасовано Волинське князівство, в 1470 — Київське. У 1468 р. входить у дію новий «Судебник» Казіміра, а в 1529 р. була оформлена перша редакція так зв. «Статуту Великого Князівства Литовського» (виданий друком у 3-ій редакції 1588 р.).

[16] Ідеться про кн. Дмитра Вишневецького, званого «Байдою», організатора першої «Січі» на Хортиці; за нашими думами, але також за сучасними історичними свідченнями він був скараний смертю у Стамбулі близько 1567 р.

і працює на тлі заслонених димами і загравами пожарищ горизонтів татарського лихоліття;[17] козацькі полки приймають диктати під Кумейками, на Масловому Ставу, гинуть-тонуть в болотах Волині та на палях, якими всіяне Поділля та Чернігівщина;[18] українські владики та полковники, плачучи, присягають на вірність і покору московським боярам — думним дякам; маревом гнітить український народ Батурин і Полтава, а Мазепа вмирає в наметі на турецькій землі ізгоєм, з тавром проклятого і окаянного;[19] Петро перший фізично згноює та психічно ломить у московських тюрмах українських гетьманів і владик;[20] десятиліттями згарає-конає на Соловках останній кошовий Січі, а німецький колоніст по козацьких станицях заводить інтенсивне господарство;[21] позбавивши самоуправи, українському народові відмовляють власного імені і рідної мови;[22] окупаційне панство та поміщицтво аж поза половину XIX ст. тримає українські народні маси в кріпацтві; Валуєви замикають уста народові; Муравйови де-

---

[17] «Татарське лихоліття» зокрема тяжко впало на українське село та на українського хлібороба. Воно далось відчути в XVI—XVII століттях, коли не було майже року, щоб якась частина української землі не зазнала татарського руйнування, що — можна б сказати — входило в державний бюджет кримського ханату.

[18] Згадаємо Куруківський договір 1625 р., програну козаків під Кумейками і Боровицею в 1637 р. з відповідною комісією-угодою на Масловому ставі (1638), де визначено тяжкі умови, які призвели згодом до зриву Хмельницького, з головною його програною під Берестечком, на Волині в 1651 р. і поворотом козаків, під наказним Гетьманом Богуном, болотами Волині. Тут згадка також на дії карателя Яреми Вишневецького в часи Хмельниччини.

[19] На «Переяславський договір» з Московщиною відмовилися присягати деякі полковники з Богуном, а також митрополит Сильвестр Косів; розгром столиці Мазепи — Батурина, а згодом програна під Полтавою 1709 р. лягли чорним спомином на дальшу історію України, а українські визвольні змагання Москва затаврувала «мазепинством» аж до найновіших часів.

[20] Згадаємо тільки арешт і депортацію католицького єпископа Луцького Дениса Жабокрицького, який і помер у московських манастирях-в'язницях; ув'язнення гетьмана Павла Полуботка в Петропавлівській фортеці (1724); заслання митрополита Київського Йоасафа Кроковського в 1718 р. до Тули, під закидом «мазепинства», де він і помер.

[21] Петро Кальнишевський, останній кошовий Січі й Запоріжжя, засланий на Соловки, де карався і помер (1776—1803); Москва повела на козацьких землях інтенсивну німецьку колонізацію (так зв. Нова Росія). Шевченко саме і згадує про цю колоніяльну політику Москви та про «садження картопельки на Січі».

[22] Інкорпорація українських земель в 1781 р. поклала край українській адміністрації й судівництву Гетьманщини; Україна ввійшла в губерніяльну систему Російської Імперії; назва «Малоросія» мала радше етнічно-географічне значення. — Крім адміністративного і соціяльного гніту, знані є і причіпки московського уряду щодо української мови, які проявились передовсім в імперських розмірах у таємному циркулярі Валуєва (1863) і царському наказі з 18. V. 1876 р. про заборону друкованого слова, так зв. «указ Юзефовича».

сяткують Київ, а Денікіни та Врангелі пацифікують українські села; коли українські колгоспи годують Москву, мільйони українських хліборобів гинуть голодом біля проростих зерносховищ, і рештками сил перевиконують норми.[23] Типом української зовнішньої культури ще в перші десятиліття нашого століття — селянська свитка, ликові постоли та порепані від стужі й роси босі ноги; архітектурний здобуток — солом'яна або й курна хата; головними лініями сполучення — розкислі болотом дороги; головною поживою — прісна картопля; головною фінансовою операцією — плачення податків окупантам; головним торговельним об'єктом — яйце і курка; основною щадничою і банковою інституцією — вузлик хустини та прискринок; головною культурною установою — волосний писар та церковний дяк; головним мистецьким здобутком — паперова картина-ікона, а головною машиною — макогін, копистка, праник і ступа чи жорна і ціп.

Промовчуючи, вибілюючи, прикрашуючи, ідеалізуючи, символізуючи, навіть містифікуючи українську минувшину, український історик, який іде за втертими шабльонами, може представити українській людині лише невтішну картину. Якою тяжкою і невдячною стає праця українського історика на тлі такого полотнища! Як тяжко братися за перо чи перегортати старі архівні папери! Як тяжко говорити і на цій конференції про ролю релігії в історії українського народу! Бо наша мова повинна б обернутися в суцільний акт обвинувачення і в бік Церкви і в бік релігії.

А однак ми мусимо говорити і ми повинні говорити, бо правда примушує нас. Ціла правда, повна правда! Уважаємо, що жадний народ, який промарнував би тисячу літ своєї історії, не міг би втриматися між живими на нашій планеті: його місце на просторому історичному кладовищі. А, тимчасом, український народ живий, великий, повний незмінної снаги і волі до життя: добивається своїх живих прав серед живих і дійових народів. Щобільше, без уваги на це історичне полотнище, повне трагізму, він повний оптимізму й охоти до життя. І ще більше: саме в минулому, в історії він шукає і знаходить вистачаючу кількість мотивів і елементів життьового оптимізму. Тому постає невідхильне питання: чия правда? Чи історіографії та її трагічного полотнища, чи народу та його оптимістичної настанови?

Нам здається, що відповідь на це питання залежить від відповіді на інше питання: з яким каталізатором підходити до розгляду української історії, щоб у ній стали ясними принайменше

[23] Голод в Україні в 1932—33 роки, як наслідок насильної колективізації та провалу першої п'ятирічки, мав на меті знищити українське селянство як клясу.

головні лінії її розвитку? Здається, що українська історіографія підходить з невідповідною схемою-каталізатором до українського минулого, і тому висновки її є незадовільні; за те ж правильним є каталізатор українського народу, і його висновки праві, життьові і творчі. Я не претендую цю справу тут розв'язати. Це справа глибших студій. Але тематика цієї Конференції дає мені нагоду поділитись однією-другою думкою, довкруги якої можлива плідна дискусія та дальша праця.[24]

*

Українська історіографія, назагал, керується концепцією політики, тобто влади і сили в розгляді минулого українського народу, а український народ ставиться до цього елементу з суверенною вищістю та витримує історичну тисячолітню пробу; українська історіографія шукає в українському минулому економічної канви, а український народ ставиться до майна з гуманним презирством. У висліді: український історик виходить а аналізи минулого песимістом, а український народ черпає з історії свій життьовий оптимізм.

Іменним висловом цього оптимізму — це «слава». Може це слово падає тут нежданно, але це факт. І на нашу думку в цьому понятті вміщається правильний всенародний каталізатор української історії. Від імени князя Свято-слава, до найновішого гасла: «Слава Україні», лежить тисяча літ української історії, яку український народ уважає, називає, оспівує славною[25]: від «похвали кагану нашему Владимиру», через «слово о полку Іго-

---

[24] Українська історіографія має ще перед собою велике поле праці та багато належно необроблених питань; окупаційна дійсність не дозволяла працювати інтенсивно за власними схемами; видавання джерел проводилось радше за напрямними політики і було тільки селекцією. Лежать і досі незаймані закордонні архіви по українських справах. Еміґраційна історіографія може дати тільки причинки й користуватися історичною бібліографією. А потрібні нові джерела і нова аналіза знаних уже джерел, за новою і творчою українською історіографічною схемою.

[25] Концепція «слави» тісно зв'язана з найдавнішим періодом української історії. Згадаємо тут тільки такий факт: за неповні 250 літ (X—XIII ст.) 120 українських князів і 27 княгинь носить у свому імені елемент «слава» в найрізнороднiших сполученнях, як: Болеслав, Брячислав, Вишеслав, Всеслав, Вячеслав, Ізяслав, Мстислав, Перемислав, Ростислав, Святослав, Станислав, Судислав, Ярослав; Болеслава, Верхослава, Вишеслава, Всеслава, Вячеслава, Гордислава, Ґромислава, Доброслава, Збислава, Звенислава, Ізяслава, Переяслава, Предслава, Премислава, Ростислава, Святослава, Ярослава. Очевидно, що за прикладом князів пішли і бояри та взагалі знатні люди, а може і широкі кола народу. І так, вже навіть через самі тільки імена, ця концепція входила немов у підсвідомість народу.

реві», через козацькі думи, до стрілецьких пісень, до партизанських маршів сучасности.[26]

І що таке ця українська с л а в а? Повний її зміст — це справа довгих студій. Однак з загальних спостережень та елементів можна визначити її загальні риси. Простеживши різні висловлювання та прояви цього слова, нам здається, що сутністю того, що заключається в понятті «слава» — це елемент добра і краси в усій його гуманній ширині.[27] С л а в а — це добро і краса, здійснені одиницею чи спільнотою, загально пізнані та признані як такі широкою людською громадою. Не оте добро саме в собі, але наскільки воно здійснене в конкретних ділах, виявлене всенародно та признане людьми. Добро здійснене — це слава. Та добро по своїй природі випроміньовує. Воно робить і суб'єкта, що його здійснює, і об'єкт, в якому здійснюється — добрим, славним. Щобільше, прославлює навіть природні явища та матеріяльні речі, з якими славна людина і її славні діла пов'язуються, зустрічаються. Тому маємо і славних князів, і славне військо запорізьке, і славних предків, і славного козака Мамая чи Морозенка, і славну Наталку Полтавку; тому маємо і славні походи, і перемоги і битви; маємо і славний Київ і Софію, і Дніпро-Славутича; і славну пшеницю українську і славну сталь запорізьку чи кри-

---

[26] «Слово о законі і благодаті» Іларіона (1040 рр.) визначається історіософічним трактуванням місії українського народу та постаті Володимира, як державного мужа і політика. — Елемент «слава» надає тону і «Слову про похід Ігоря», закінчуючи цей героїчний епос українського народу княжої доби славнем: «Слава Ігорю Святославичу, буй-туру Всеволоду, Володимиру Ігоревичу... Князям слава і дружині. Амінь». Автор закликає Бояна, півця старовинної слави, «згорнути разом обі половини слави цього часу»; він знає і про те, що «дзвенить слава у Києві»; що «греки і морава співають славу Святославу»; тут і такі вислови як: «уже безчестя перемогло славу»; Ізяслав «згубив славу діду свому Всеславу»; уже нащадки «вискочили з дідівської слави»; уже Всеслав «розшибав славу Ярослава» і т. п. — Елемент і поняття «слави» проходить також козацькими, а навіть невольницькими думами; він слідний, а може й панівний у стрілецьких і повстанських маршах нашого століття, попри невтішну дійсність та воєнне лихоліття й небезпеку.

[27] У філософському значенні, «слава» — це честь і прилюдне цінування, дане якійсь особі по причині її внутрішньої вартости, або за її вартісні, визначні діла. Об'єктивно, вона не щось інше, як сума усіх тих вартостей, що визначають і спричинюють цінування з боку інших людей; формально, «слава» це пізнання тих вартостей, що лежать в основі чести і похвали. Св. Тома Аквінатський, за св. Августином, визначує її як «ясне пізнання чийогось добра враз з похвалою». Слава людини — це суцільність прикмет, що належать до неї; тому славою людини є й її розумна душа, але також і її набута культура. Звичайно це поняття не обмежується тільки до об'єктивного аспекту, але включає і аспект формальний (пізнання і признання). Поняття «слава» буває застосовуване і до речей і до подій (Гл. *Філософська Енциклопедія*, Венеція—Рим 1957, стор. 812-813).

ворізьку. В усьому одна-єдина сутність: добро, від морального починаючи, а на матеріяльному кінчаючи.[28]

«Слава» такого змісту: як концепція здійсненого і загально визнаного добра, може стати справді загальним знаменником історії, бути її каталізатором, розкриваючи нові горизонти історії; за цим поняттям можна робити переоцінку чи оцінку подій і фактів, визначити нове значення певним історичним процесам і явищам, які за іншими схемами є або мало, або взагалі незрозумілі. Які широкі горизонти може розкрити цей каталізатор в українському минулому! Саме звідси, здається, випливає спонтанно кожночасний оптимізм українського народу та розкриваються йому можливості світлого майбутнього.[29]

Прийнявши цей гуманний, творчий каталізатор «слави» для української історії, стає на ввесь зріст поставлена в заголовку цього докладу тема: Релігія і Церква — головні рушії української історії. Саме тут зустрічається сутність релігії та дія Церкви з сутністю українського історичного процесу, зливаючись в одну цілість: релігія освідомила в українському народі однойменне поняття добра, а Церква дбала про його повну реалізацію в житті одиниць і всієї української громади. Здійснене ж добро і пізнане та визнане людьми — це слава: Слава України. Звідси: релігія і Церква — головні рушії української історії, і головні теми української історіографії.

*

Вкидаючи цей питомий український каталізатор у минуле української землі і народу, пригляньмося деяким висновкам і тезам, що могли б лягти основою української історичної схеми, зачеркненої на концепції слави, добра. Мета і межі цього докладу дозволяють обмежитися тільки до начерків, згадок, що могли б стати темами окремих монографій; а ці, в свій час, могли б лягти базою основного опрацювання історії українського народу.

---

[28] Було б корисною річчю і для української історії зіставити ті прикмети, що в українській народній творчості визначають «славу» осіб, речей, подій; крім філософського аспекту, це була б вдячна соціологічна праця, корисна і для української історії. З цього було б легше визначити ті моральні начала й норми, що ними керувався український народ, встановити їх гуманну і християнську собівартість та їх походження.

[29] Може звідси могли б ми зрозуміти, як міг автор «Слова про похід Ігоря» закінчити опис такої трагічної події, як програна битва і неволя, окликом: «Князям слава і дружині. Амінь!»

Обмежуємося тут тільки до дуже загальних явищ та таких же загальних тверджень. Коротенькі згадки про факти чи явища у примітках допомагають тільки для закреслення самих понять, не претендуючи на вичерпність чи повноту.

1. Започаткування українського історичного процесу

Скільки ми не студіювали б українську праісторію та нагромаджували б археологічних, антропологічних чи історичних елементів, фактом є, що загально признане істориками започаткування української історії збігається в одне з процесом християнізації української землі та заснуванням Христової Церкви серед українського народу. Все, що перед тим — це історія географічного простору між Вислою і Доном, та тільки непрямо з'єднується з історією українського народу, під різними титулами: праісторія, історія українських земель тощо. Навіть історію вже приявних на цих землях українських племен тяжко охопити перед цією датою в один історичний процес, як тяжко, напр., тепер охопити історію африканських племен перед проголошенням незалежности, чи перед початком колонізаційного періоду. Християнство з самої своєї суті і невід'ємно принесло з собою на українські землі однойменне і вселюдське поняття добра. Щойно з узгідненням і однойменним поширенням поняття добра, починає формуватися в окреслену спільноту етнічна маса, що проживала на українських землях. Це початок українського історичного процесу. Поганська многойменна концепція соціяльного добра стояла на перешкоді об'єднання родів та племен між собою, як також провідної верстви з етнічною масою. З одним поняттям про добро громадське і соціяльне, стає можливою племінна асоціяція та соціяльна асиміляція: зароджується народ-нація і формується держава, бо спільне поняття добра уможливлює розчленування прав і повинностей, тобто правосуддя і громадського ладу, перемагаючи родові і племінні відосередні сили.[30] З цим закінчується період войовника-добичника (Святослав I) чи «полюддя», як свого роду погрому та во-

---

[30] Літописець Нестор, у своїх історіософічних міркуваннях про українські племена, описавши загально місце їх поселення, каже: «А було їх багато... і мали вони свої обичаї, і закони батьків і передання, кожний свій побут і звичаї», закінчуючи таким висновком: «А ми, християни, що віруємо в святу Трійцю і в одне хрещення і в одну віру, скільки не було б земель, маємо один закон» («Повість временних літ», вид. Лихачева стор. 14-15, 16).

єнної операції.[31] Помста княгині Ольги на племені деревлян є своєрідним граничним стовпом у цьому процесі.[32] Від Ольги починається період національного податку для спільних інтересів, який вже за Володимира стає узаконненою «десятиною».[33] Життя, майно переходить з під приватної оборони і охорони роду, в охорону та оборону громадську. А це початок нації і держави, початок історичного процесу нації.

2. *Формування «руської землі»*

З принняттям християнства стабілізуються форми християнського публічного культу, приймаючи видимі конкретні форми і прояви. Місця многовидних і многоликих ідолів займають християнські вівтарі, накриті церквами-храмами. Це місця спільної молитви, спільного служіння, спільного обучення, спільного мистецького вживання (спів, ікона, архітектура). Церква-храм стає об'єднуючим, зосереджуючим, громадо-творчим фактором родового, племінного, соціяльного наближення, пізнання, співдії. Церковна організація довкола вівтаря-храму, тобто ота клітинна організація: церква-парафія, об'єднує двори і хутори, зближує суспільні верстви, встановлює гуманне, товариське співвідношен-

---

[31] Похід Ігоря І на деревлян по данину є справжнім воєнним походом. В літописі під 945 р. записано і мотиви, і способи, і оцінку цієї державної операції («полюддя») такими короткими словами: «В цей рік сказала дружина Ігореві: Слуги Свинельда запаслись оружжям і одягом, а ми голі. Підемо, княже, з нами за данню, щоб і ти добув собі, і ми. І послухав їх Ігор і пішов до деревлян за данню, і додав до попередньої ще і нову, і творили мужі його над ними насилля» (там же, стор. 39-40). І саме на тій базі сили побудована і державна повинність, а коли її, тієї сили, не стало, сталася трагедія; на такій самій силовій базі збувалася і помста кн. Ольги, а не на базі громадської справедливости. І те і те збулось не за законом, але поза законом, якого не було: бо кожний керувався власним законом.

[32] Між 947 і 955 роком немає в літописі ніякого запису. Тому, можна б сказати, що з 947 р. кінчився певний історичний період українського державного побуту. Новий період почався упорядкуванням державних повинностей, зокрема податкування. Пишучи в XI ст., Нестор стверджує, що установи і порядки кн. Ольги «збереглись по всій землі і знаки їхні... і до сеї пори» (там же, стор. 43).

[33] Між насильним побиранням «полюддя» за Ігоря, і добровільною «десятиною» Володимира пройшло тільки 50 літ історії, але змінилась докорінно суспільна функція державного податкування: з добичі одиниці чи групи («і ти добудеш собі, і ми») воно переходить у суспільну потребу організованої громади. І тому відмова Ярослава в 1014 р. вплатити податок від Новгорода до київської скарбниці, рівналася вже не нарушенню родового майна, але замахові на державу, і Володимир Великий готується йти війною проти власного сина; і то не в ім'я сімейного чи родинного інтересу, але в ім'я вищого інтересу громади-держави.

ня, засноване на християнській моралі.[34] Вівтар-церква, парафія, епархія, митрополія — це також великі кроки не тільки церковної організації, але й стабілізації громадського і суспільного життя. Однісŧь релігійного світобачення, однісŧь релігійного культу, однісŧь моральних засад, однісŧь спільних вартостей витворюють свідомість спільноти етнічної, економічної, політичної; однаковість зобов'язань і тотожність прав, однісŧь завдань, прямувань і цілей є першорядними державотворчими елементами. Звідси прямий шлях до односŧи влади і правосуддя. Держава організується вже не тільки на фізичнім примусі,[35] на дружині, але на її сторожі стає совість, моральний закон, суспільний натиск. Від смерти кн. Ігоря І, від деревлянських мечів, мине тільки сто літ, коли митрополит Іларіон могтиме сказати перед всенародним збором: «Похвалімо і ми по нашій силі малими похвалами великі і дивні діла нашого учителя і наставника, великого кагана землі нашої Володимира... не бо в бідній ні не в незнаній землі він володів, але в руській, що знана й пізнана всіма кінцями землі».[36] З цим формація «землі руської» була довершена: було пройдено шлях від мстивого меча деревлянина до похвального слова киянина. Християнство і Церква були в цьому процесі рушійною і незамінимою в ті часи силою.

3. Формація верховної влади

Важливим є питання: які сили і які психічні процеси чи соціяльні події спричинили на українській землі прискорений перехід від родинного патріярхату, від родового старшинства, від самозберігального провідництва племени до дійового поняття кагана, князя, кесаря, володаря, базілевса? Які вартості були вису-

---

[34] Релігійний культ божества, а християнський зокрема, релігійні інституції і предмети Божого культу — є по своїй суті публічного і громадського характеру, а тому — в свою чергу — є елементами суспільнотворчими. Храм, парафія, епархія — виходять поза індивідуальні, клясові чи групові інтереси; мають виразний центропетальний (доосередній) напрям і тому сприяють творенню суспільства, держави, нації. Один храм з'єднує спільно одним дахом усі статі, стани, кляси, роди; одна парафія об'єднує всі кляси і роди; одна епархія об'єднує навіть різні племена. Один вівтар, один церковний священослужитель, одна жертва, одна віра сприяє творенню однодумности, одного світогляду, вимагає однієї моралі, одного розрізнення добра і зла; а все це переборює розбіжності політичні, суспільні, культурні: вирівнює людську громаду. Те ж саме треба сказати про епархіяльну установу, з одним єпископом у проводі, яка переборює і час, а головне простір, усуває відчуженість, виробляє відчуття взаємної приналежности й залежности.

[35] Підбій, завоювання, окупація; військо й адміністрація.

[36] «Слово о законі і благодаті», що постало в 1040-их роках.

нені і розвинені, щоб перетворити варяга-добичника в «учителя і наставника землі руської»? Чи тільки природний розвиток, громадська потреба, вимоги мілітарні чи економічні, чи може приклад сусідніх народів? Очевидно, не можна поминути і цих елементів і чинників, які вимагають довготривалого історичного процесу. Але мусимо й головну увагу звернути на факт революційного, скажемо, порядку, яким було тоді християнське євангельське вчення про владу, з його недискусійним і виразним: Немає влади тільки від Бога;[37] кесареве — кесареві;[38] кожна людина нехай кориться владі;[39] хто противиться владі, противиться Божому повелінню;[40] дайте кожному належне: кому податок — податок, кому мито — мито, кому острах — острах, кому честь — честь; не тільки ради кари, але й ради сумління.[41] З утвердженням християнства в державі, державна влада діставала свою вищу, тривкішу санкцію, релігійне обґрунтування, яке було прилюдно проповідуване в кожному храмі, при кожному вівтареві, за участю всіх верств населення, від боярина до смерда. Саме цим революційним актом руський каган-конунґ став базілевсом:[42] Володимир став Василієм. Крім релігійного аспекту, Церква могла успішно пропаґувати і конкретні історичні приклади володаря в християнській громаді. Кілька століть досвіду і прикладу візантійської імперії були недалеко та давали практичні розв'язки на всі конкретні випадки. І це релігійне начало стало основною категорією влади в усій українській історії, при всій розбіжності думок щодо конкретного її людського визначення. Старшинський принцип дідичення верховної влади показує на християнське її начало, а вислів Данила Заточника: «Жінкам голова муж, а мужам князь, а князям — Бог», дає синтезу історичного розвитку верховної влади так, що може цей же Данило Заточник сказати такі слова: «Вода — мати рибам, а ти, княже наш, людям твоїм».[43]

---

[37] Св. Павло в Листі до Римлян, 13, 1.

[38] Євангелія від Матея, 22, 21.

[39] Св. Павло; Лист до Римлян, 13, 1.

[40] Там же, 13, 2.

[41] Там же, 13, 7.

[42] Поганська державна влада виводила своє право найчастіше з волі однієї сильної людини (одиниця, чи рід, династія); тому могла вживати такого родоводу: «Ми князь, кесар, цар, каган . . .»; Християнська державна влада виводить відразу своє походження від Бога: «Ми, Божою милістю, король, імператор, цар . . .»; Володимир-каган володів своєю силою і силою своєї дружини; Володимир-Василій (у хрещенні) володів Божою милістю.

[43] Гл. «Послание Данила Заточенаго к великому князю Ярославу Всеволодовичю» (коротко: Моління Данила Заточника) (XIII ст.), вид. у *Хрестоматия* Н. К. Гудзия, Москва 1952, стор. 140.

4. Гуманізація суспільних відносин і соціяльної структури

По свідченню старовинних пам'яток та літописів, релігія і Церква за короткий час перевірила за християнським вченням усі суспільні й соціяльні відносини українського народу, прищіплюючи гуманніші, християнські принципи. Згадати б тут, що староруське, а згодом українське суспільство взагалі не знало дискримінаційного поділу на кляси-касти з рацій світоглядових, але тільки природне розчленування за працею, майном, громадською функцією одиниць. Клясова структура була елястична: Князь — дружинник — боярин — смерд — ратай — хлібороб, церковні люди, полонений-іноплеменник, ремісник-рукоділець найрізнородніших потреб. Треба б достежити, скільки затримала українська суспільність з поганської релігійности; але безперечним є факт, що християнство завдало рішучого удару усякій дискримінації. Проблема підданства, рабства, невільности — базується на засаді економічній, а не на гуманістичному аспекті. Староукраїнський раб княжих часів — це людина упосліджена не на своїй людській честі, але на майні, на економічній невистачальності, що ніяк не заторкає сім'ї-роду, але нормується економічними спроможностями. Звідси своє застосування має свобідний самовикуп, чи добровільне віддання себе в стан рабства економічного порядку, що не успадковується та не закріплюється, не покрепачує. Вже цього одного вистачало б, щоб воспіти славу староукраїнській громаді. Уважаємо, що саме тут християнство та Церква провели докорінну ревізію суспільного добра і зла за вченням Євангелії та втримали цю розрізненість впродовж століть. Пізніша панщина-кріпацтво — це продукт, занесений в українське суспільство з чужого поля.[44]

---

[44] В своїй суті европейська кріпаччина є мішаниною даного римського поганського рабовласництва, економічного і мілітарного характеру, буйного середньовічного політичного і економічного февдалізму, та новопоганської гуманістичної переваги «regio» над «religio» протестантського зразка. Вивід кріпацтва тільки з економічного клясового розчленування є неповним, а примішування Церкви до його постання і зберігання є анахронізмом і повним незрозумінням її суті та історичних обставин її постання і розвитку. Християнство, зустрівшись з рабовласництвом (див. лист св. Павла до Филимона), намагається його гуманізувати (зразу), створити нові клясові відносини (на основі братерства і рівности), і послідовно його усуває, де воно повністю вкорінюється в людську громаду в своїй повноті. Тому занепад християнської ідеї, її формалізація спричинює також появу давнього рабовласництва, в злагідненій формі кріпаччини чи панщини. В Україну ці зразки прийшли з Заходу, головне в польській редакції. Кріпаччина московського типу приходить з Москви, і є злагідненою формою східнього (азіятського) служительства, можливою на ґрунті зформалізованого московського християнства. Тип первісного староняжого українського раба має своє відмінне коріння і вияви.

5. Витворення громадської правовости

Безперечною заслугою релігійности, конкретно: християнської, є витворення староукраїнського правопорядку і громадського ладу. Устав Володимира, «Руська Правда» Ярослава та інші Устави, без уваги на питання їх походження та часу їх постання, показують виразно розмежування добра і зла, індивідуального, громадського, соціяльного, політичного. Роля Церкви в українськім правосудді та визначування, що праве, а що неправе — є виразним та незаперечним;[45] компетенції Церкви та церковних судів є широкі та служать за приклад, за юридичні прецеденси.[46] Староукраїнське правосуддя, засноване та пройняте релігійними християнськими принципами, є гуманне, дидактичне, лікувальне. Поруч з каранням зла, поруч сатисфакції покривдженому, звертається увагу і на злочинця, порушника порядку та на його моральне і громадське відкуплення та відзискання й реабілітацію для людської громади. І це супроводжатиме вже українську людину в усій її історії. Поняття абсолютної правової помсти є чуже українській людині до нині; брак смертної кари властивий староукраїнському правосуддю; її поява в пізніші часи походить від зразків чужого правосуддя. І виглядає, що цей процес був переведений зразу, так що — здається — захопив вже навіть останні залишки попереднього добичницького періоду. Літопис під 996 роком кидає дещо світла на функцію Церкви в цій ділянці: «І жив Володимир у страсі Божім. І стали частішими розбої, і сказали єпископи Володимирові: Намножилось розбійників, чому не караєш їх? А він відповів їм: Боюся гріха. Вони ж відповіли йому: Ти поставлений Богом лихим на кару, а добрим на помилування. Треба карати розбійника, але з розсудом. І Во-

---

[45] Християнська віра (правда) нерозривно поєднана з мораллю та моральними засадами і законами, і в самій Євангелії, і в проповіді Євангелії в світі; вона має і постійних, і безспірних пояснювачів загальних засад в поодиноких випадках: ієрархія, духовенство; християнство охоплює всю людину, і нічого не залишає неузгляднeним, сумнівним; дає відповідь на кожне питання, оцінює кожне діло і поведінку людини, і то в спосіб виразний і невідкличний. А це все елементи, які мають першорядне значення в усякому правосудді, тобто в визначуванні прав і обов'язків суспільного життя. Факт сприйняття суспільністю і державою християнського вчення і моралі мусів вплинути вирішально і революційно і на українське правосуддя, хоч у щоденному житті ще велике значення зберегло звичаєве право, звичаї, обичаї. М. Грушевський говорить, що християнство з своїми пов'язаними моментами було «в культурній еволюції Русі фактом найвизначнішим своїми впливами і перемінами» (*Історія України-Руси,* т. III, стор. 401, 405).

[46] Про обсяг церковних судів та ширину справ, довірених церковному правосуддю, дивись у доповіді цієї ж конференції: о. Патрило: «*Вплив християнства на українське законодавство*».

лодимир залишив штрафи та почав карати розбійників на горло. І сказали єпископи і старшини: Багато воєнних походів, то нехай іде штрафування на оружжя та на комонників. І сказав Володимир: Хай буде і так, і жив по установі батьківській та дідівській».[47] Нам вистачить згадати тут цей вплив Церкви на розвиток українського правосуддя. Тільки єпископи, та й то, мабуть, не українського походження (це рік 996) розв'язують побоювання правового порядку Володимира-неофіта, вказуючи на вплив християнського вчення на староукраїнську психіку взагалі. Порада єпископів могла тут вже означати вплив візантійського правосуддя.[48]

6. *Гуманізація міжнародніх відносин*

Є незаперечним історичним фактом, що християнство і Церква поставила міжнародні відносини народів і племен на зовсім нові основи. З його прийняттям воно відкрило і українські землі для гуманніших міжнародніх відносин і зв'язків. Поступово, але невідхильно зникає ідеал добичницько-завойовницький; міжнародне спілкування послідовно розширюється на довколишні християнські народи; відносини до не-християнського світа не стають непрохідні, але відкриваються завданнями християнської місії. Можна ствердити, що в цих відносинах християнство усунуло всякі дискримінаційні людські перепони характеру расового, племінного, залишаючи перепону чисто релігійного характеру, яка, однак, допускає винятки, є елястичною. Воєнні дії набирають характеру радше оборонного, чи превентивно-оборонного. Торговельні відносини стають під охорону Божих і церковних заповідей, унормовуються за нормами справедливости і правовости; відносини до воєннополонених є гуманніші, з постійним абсорбційним процесом; політичні і мілітарні договори з відносин чистої сили переходять на базу правову, утверджуються часто «хресним цілуванням» і християнською присягою, тобто змага-

---

[47] «Повість временних літ», вид. Д. С. Лихачева. Москва 1950, стор. 86-87, під роком 996.

[48] Візантійське церковне правосуддя в той час виказувало досить велику суворість, головне в вимірюванні покарання, яка противилася українському звичаєвому праву, і противилася одночасно й християнському милосердю, всепрощенню й любові, як її звичайно розуміють новоприєднані на християнство люди. Тут маємо саме клясичний випадок зустрічі трьох напрямів: українського звичаєвого права, християнського неофітського ідеалу і візантійської суворости, тобто отого суспільства, яке вже глибоко увійшло в християнську богословську оцінку морального і суспільного зла.

ють за Божі санкції;[49] йде замітний процес обосторонного міжнародного спорідненння, головне серед княжої верстви, контрольованого Церквою за її законами, передовсім релігійного характеру.[50] З занеханням добичницької системи, за браком імперіяльних програм, Церква тримає широко відкриті двері для найширшого міжнародного обміну людьми, речами, ідеями, а християнство як таке залишало завжди відчиненим віконце для місіонерської християнізаційної акції міжнародного порядку.[51] З тим український народ і його держава входили в сім'ю культурних народів на базі партнерства. Характеристика «варвара» поволі зникає з анналів світового літописання у віднесенні до української землі і людини.

7. *Християнські основи української сім'ї*

Крім широкого впливу на цілість, християнство проникає і в поодинокі клітини народного й державного організму, в насамперед в основну його клітину — в сім'ю. Під впливом християнського світогляду кровні елементи сім'ї поглиблюються, скріпляються, ушляхетнюються. Вихідним пунктом цього шляхетного процесу можна уважати трагедію Святославичів: Ярополка, Олега й Володимира, що сталася в 970-их роках. Тут давня концепція влади-сили бере ще виразну перевагу над кровними природними зв'язками. Сини ж Володимира вже врівноважують ці неґативні і позитивні елементи, кровні і релігійні; згадати б тільки такі імена як Борис і Гліб, Святополк, Ярослав і Мстислав,[52]

---

[49] Про присягу старокняжих часів можна порівняти: заприсяження договору Ігоря з греками (944 р.); форма замирення між Ярославичами (1067 р.); спосіб замирення між Святославичами (1093 р.); поучення Володимира Мономаха синам (1096 р.); Любецька княжа угода (1097 р.); договір між Святополком і Давидом (1097 р.) й інші.

[50] За час між X і XIII ст. Німеччина, Англія, Скандінавія, Чехія, Болгарія, Візантія, Половеччина, Грузія, Угорщина, Литва, Франція, Польща, Шлеськ дали на українські княжі двори 60 своїх князівень заміж, а взяли в свою чергу 55 українських. Дивись: *М. Бавмґартен. Генеалогії і західні подружжя руських Рюриковичів від X до XIII ст.* (франц.). Рим 1928. А діялось це попри католицьке подружнє право та гальмуючі приписи грецьких київських митрополитів.

[51] Українська християнська місія виявлялася насамперед у відношенні до різних орд, які тривало чи переходово входили в контакт з українськими землями й українським народом: печеніги, половці, татарські орди.

[52] Святі Борис і Гліб приймають «страсть» (мучеництво, чи скорше окремий, незнаний у інших народів тип мученництва: фактично вони носять титул «страстотерпці») з мотивів релігійних, але в справі політичній; Святополк Окаяний дає перевагу політичній леґітимності й державницькій рації, перед християнським братерством; Ярослав Мудрий і Мстислав Хоробрий знаходять врівноваження між обома елементами, і доходять до угоди і співпраці також і в державній площині.

Серед синів Ярослава бере вже верх невідхильна концепція братерства перед спокусою сили-влади, яка все ж таки ще грає визначну ролю.[53] Літописець виразно говорить: «Знітив диявол сварку між Ярославичами»;[54] «Святослав був причиною братового вигнання, бажаючи більше влади»;[55] «Прогнав брата свого, переступаючи батьківську заповідь, а ще більше Божу».[56] Звідси вже прямий крок до «Поученія» Володимира Мономаха синам, і до його ляпідарної засади-норми: «Старших шануй як батька, а молодших як братів».[57] Християнське: «Отче наш, що на небі», на довший час не могло не впливати на витворення глибшого християнського поняття родини й братерства, хоча спокуса сили-влади товаришує нащадкам конунґів-войовників майже продовж всієї княжої доби. І може саме християнські принципи свободи, рівности, братерства лежать таки в основі роздрібнення влади між братією, замість її твердої концентрації в одних руках, відповідно до вимог тодішніх твердих обставин української землі. Та це вже треба зараховувати на рахунок отого людського елементу в християнстві.

8. Реабілітація жінки і культ матері

Культ і пошана княгині Ольги, матері і великої володарки й християнки на світанку нашої історії залишив глибокі сліди на відношенні української людини до жінки. Хрещення Володимира вносить крутий злам, що мусів стати і прикладом і нормою для всього народу та його побуту. Як віднотовують літописці, Церква дбала, щоб належно підчеркнути оту переміну від «язичества» до «благодаті».[58] Євангелія, як складова частина постійної проповіді в храмах, не залишала місця на сумніви і на вагання щодо людської фіґури жінки, що вносило ясність і в родинний побут. Культ Богородиці, що вкриває села і міста густою мережею Богородичних храмів у її пошану, невідмінна від укра-

---

[53] Можна б пригадати тут історію боротьби за Київ між Ярославичами 1067—1077 рр.

[54] «Повість временних літ», під роком 1073.

[55] Там же.

[56] Там же.

[57] Там же, під роком 1096 (вид. Лихачева, стор. 157).

[58] Зокрема виразно це проявляється в історіософічному «Слові» Іларіона «о законі і благодаті»; цікавим є історіософічний вступ до «Повісті временних літ», де літописець (описуючи різні родинні і подружні відносини різних народів світа) вирізнює зокрема наших полян за їх «кроткий і тихий обичай, і встидливість перед своїми невістками, і перед сестрами і матерями, і батьками своїми» (вид. Лихачева, стор. 14).

їнської хати Богородична ікона, церковна пісня — були тими практичними розсадниками культу жінки, культу матері зокрема, в найшляхетнішому понятті того слова. Від св. Ольги, княжни Ярославни — до козацьких гетьманш і полковниць, веде прямий шлях за прямою історичною послідовністю. Культ української пані-матки, попаді, наближав християнську фіґуру жінки, матері в пряму і безпосередню стичність з вівтарем і з широкими масами народу до найновіших часів.[59] Завдяки християнству й Церкві український народ впродовж своєї історії не потребував жадних феміністичних рухів. Визначне місце матері в родині, активна участь жінки в житті громади, її майже паритетність і в Церкві, її права та обов'язки не зазнавали в українському народі якихось основних пересунень за все християнське тисячоліття. І тому і тепер дотичні ревіндикації совєтського устрою в Україні не знаходять якихсь поважніших ускладнень: до цього немає ні історичних, ні психічних, ні соціяльних основ і причин.[60]

9. Християнський ідеал людини-одиниці

З ідеалом хоробрости і мудрости входить українська людина в свою літописну історію. З утвердженням християнства серед українського народу ці ідеали поширюються і поглиблюються[61] та постають нові, досі незнані, засновані на християнському вченні. Згадаємо тільки деякі, що їх подає літописання й народна

---

[59] Варта згадати такі постаті жінок у нашій історії: кн. Ольга, Анна Ярославна (королева Франції), Євпраксія Всеволодівна (німецька цісарева), Євфросинія Мстиславна (королева Угорщини), Янка Всеволодівна (дипломатка в Візантії), Ганна, вдова Романа Галицького; згодом у XVI—XVIII ст. Анастазія Ольшанська, Гальшка Гулевичівна, Ганна Гойська; Ганна Хмельницька, Марина Мазепа, Ганна Орлик, Настя Скоропадська й інші. — Постать української попаді чи пані-матки схарактеризована і в українській народній творчості і в українській літературі (напр., Нечуя Левицького *«Старосвітські батюшки та матушки»*, Свидницького *«Люборацькі»* — хроніка життя духовенства на Поділлі, і т. д.). Можна тут пригадати і визначну ролю попадянок у національному і жіночому русі XIX–XX ст. (Н. Кобринська, К. Гриневичева, О. Гузар і т. д.). Порівняй коротку і добру синтезу в словниковій частині *Енциклопедія Українознавства,* стор. 686-696.

[60] Дивись, там же, стор. 686-696.

[61] Це поглиблення появляється в поширенні в Україні культу святих лицарів: Михаїла, Юрія, Димитрія, Теодора; культ такого сильного пророка як Ілля (в нашому народі: громовержець); культ мудрости в християнському баченні проявляється хочби в кн. Ользі, яка «від дитинства свого мудро шукала щонайкращого» («Повість», під. р. 955); в культі святих християнських мудреців: Трьох Святителів: Василій, Золотоуст, Григорій Богослов, св. Євангелиста Івана Богослова, які так і виповняють український церковний календар; а насамперед треба згадати стольний храм українського народу — св. Софію київську, тобто храм Божій Премудрості.

мудрість, обмежившись тільки до ідеалу людини-одиниці. Згадаймо, для ілюстрації, кілька характеристик українського літописання: Про св. Володимира, крім всенародно призначного епітету «великий» існує всенародно проголошена «похвала» авторства Іларіона, що і є суцільним пеаном для його християнського життя і дії.[62] В християнській поведінці Бориса і Гліба, в житті і страсті, християнське братолюбство і миротворіння досягає геройства, признаного Церквою і всенародним тисячолітнім культом народу.[63] Про Ярослава Мудрого записано в літописах: «А Ярослав любив церковні служіння і цінував духовенство високо, а ченців то таки над міру, і приляг до книг та зачитувався в них днями і ночами».[64] Про Ярополка-Петра Ізяславича літописець передає таку характеристику: «був тихим, скромним, смиренним і братолюбом».[65] Володимир Мономах у свому «Поученню синам» змальовує з усією точністю зразок людини-володаря, громадського діяча: «Убогих не забувайте, і наскільки можете прокормляйте; про сиріт дбайте, а вдовиць охороняйте та не дозволяйте сильним зобидити людину. Ні правого ні лихого не вбивайте, ні не наказуйте вбивати, хоча б і заслугував смертної кари . . . ; присяг і обіцянок додержуйте; . . . не майте гордині в серці . . . ; бережіться брехні, і п'янства і перелюбу; . . . не дозволяйте своїм слугам діяти кривду, ні своїм ні чужим; . . . пошановуйте гостя; . . . відвідуйте недужих; . . . не минайте людини, не поздоровивши й не сказавши доброго слова; а страх Господній майте над усе».[66] Так зване «Моління Данила Заточника» дає вже й прегарні зразки християнської народної мудрости й досвіду, відкриваючи навстіж двері народних приповідок і пословиць.[67] Так у Заточника, як і в народних приповідках помітний український народний світогляд на найважливіші справи людського життя, як одиниці і громади. Народна українська мудрість майже невичерпна і постійно розвивається, базуючись на минулому і сучасному досвіді широких мас. Її характер від най-

---

[62] Дивись Іларіонову «похвалу кагану нашему Владимиру» та оповідання Нестора-літописця про навернення св. Володимира.

[63] Культ св. Бориса і Гліба, попри своє політичне підґрунтя, приймається зразу таки всенародно, як показує поява їх «житій» і «страдань», перенесення мощів в 1072 р., при участі княжої верстви і всієї ієрархії та духовенства, що, «устроївши празник, празнували радісно» (Повість, стор. 121).

[64] «Повість временних літ», 1037 р. (вид. Лихачева, стор. 102).

[65] Там же, 1086 р., стор. 136.

[66] Там же, 1096 р., стор. 157.

[67] В «Молінню Данила Заточника» помітний вплив Святого Письма, але і вплив народної мудрости, який проявляється в витончених коротких приповідках-приказках, подаваних без жадних вияснень, як річ загально знану для читача послання. Ця ляпідарність властива саме українській народній мудрості.

давніших часів показує виразну християнську розрізненість (диференціяцію) добра і зла. Було б цікаво і для української історіографії простежити окремими монографіями цілий каталог пороків і хиб людини, які народна мудрість на всі лади засуджує; згадаємо тільки деякі позиції такого каталогу: злі, сердиті, безсовісні, нахабні, лихі, хитрі, скупі, ненажерливі, заздрісні, уперті, настирливі, вередливі;[68] це, прямо сказавши, християнський каталог отих сімох гріхів головних християнської моралі, в усіх їхніх практичних різновидностях; те ж саме спостерігаємо і в тих народних категоріях — типах людини, що були визначені народом також за християнськими засадами тобто за визначеним Євангелією добром і злом: злодії, ледарі, нікчемні, недотепи, боягузи, хвальки, базіки, гульвіси, п'яниці, марнотрати.[69] Це прямо таки каталог людей, зачерпнений з апостола Павла, яким по апостольському вченню царства Божого не видати.[70] Сподіємося, що молоді дослідники не тільки української етнографії, але й історіографії візьмуться таки колись до визначення цієї моральної народної типології, як вона проявляється в історії українського народу. Це справа також стисло історіографічна.

Неменшою християнською релігійною наснагою виявляється світогляд українського народу щодо понять і явищ, як: добро, зло, правда, неправда, брехня, нужда, злидні, нещастя, горе, біда, смуток, печаль, журба, сльози, невдача, втрата, безвихідність.[71] В усіх цих поняттях і явищах так і дише на нас прямо, з уст і серця народу, релігійний християнський світогляд. Вже цього одного глибокого передумання й пережиття всіх цих життьових щоденних справ людини і громади в релігійному дусі та євангельському світосприйнятті вистачило б, щоб показати рушійні сили релігії в житті українського народу, щоб воздати славу українській людині та її оптимізмові, що показала такі високі дерзання. Додаймо до того ще цілий світ казки і байки, і матимемо повний образ християнської ідеології українського народу в щоденній історичній дії та стільки ж титулів справжньої слави й причин отого оптимізму, що його проявляє українське минуле. Очевидно, це не виключне добро і слава українського народу, але порівняно з іншими народами ми дійшли б до справді неочіку-

---

[68] Користуємося радянським виданням: *«Українські народні прислів'я та приказки»,* Київ 1963, стор. 790-791, де і зладжено список-зміст зібраного матеріялу за речевим показником.

[69] Там же, стор. 790.

[70] Св. Павло, Перший лист до Коринтян, гл. 6, 9-11.

[71] Дивись *«Українські народні прислів'я та приказки»;* Київ 1963, стор. 788-790, де подано зміст-список речевий, з відповідними відкликами на сторінки книги.

ваних висновків на нашу користь. Може інші народи не мали і досить часу і нагоди присвятити цій справі свою достатню увагу. І коли підходити до історії з гуманними категоріями оцінки, а не тільки з політичними й економічними критеріями, то кожне з поданих гасел — це окремий розділ історичного дослідження, коли воно не є сухим літописанням, але життєвою потребою живих поколінь.

10. Релігійно-церковні основи українського мистецтва й науки

Українська традиційна історіографія займається визбируванням елементів української культури і намагається зайти можливо далеко в глиб століть. За західньо-европейськими зразками відводиться віднюсно мало місця на шукання джерел культурних явищ. Говорячи про релігію й Церкву як головних рушіїв історії, не можемо не згадати про їх ролю в культурному процесі. Обмежимося до мистецтва й знання. Маємо досить повну мозаїку українського культурного минулого, але щоб його повністю реконструювати та зрозуміти, мусимо виходити від джерел української культури. І можемо сказати, що християнство по своїй внутрішній структурі сприяло започаткуванню та розвиткові культурного процесу в українському народі, а Церква стала його виконавцем та тисячолітнім, майже виключним носієм. Коротко перед початком українського історичного процесу християнство в так званому візантійському іконоборстві виграло свою остаточну битву за культуру, свого роду середньовічний «культуркампф», зокрема щодо мистецтва.[72] Мистецтво вокальне, образотворче, різьба, архітектура, музика; література, письменство, наука — співтоваришать Церкві в її релігійній дії. Її обов'язковість у Київській Державі ввела і обов'язковість культурної дії, з взаємною причиновою пов'язаністю. Історичні документи й пам'ятки засвідчають, що ця обов'язковість культури та причинова її залежність від Церкви була стовідсотково збережена. Наприклад, конструкція тільки одного храму вимагає цілого ряду мистецьких задумів і здобутків та дає людині цілий ряд мистецьких насолод, тривалого характеру. Пов'яжім це все з цілою повінню християнських храмів, що постали на українських землях вже в перші десятиліття християнства, і мистецька рушійна сила

---

[72] В іконоборській єресі прийшло до зудару двох поглядів на мистецтво взагалі, включивши й богословську християнську арґументацію. Перемогла партія прихильників образотворчого мистецтва, і Церква вже далі без вагань і затримок стає носієм світової культури й мистецтва зокрема.

Церкви і релігії стає повністю доведеною. І цього ствердження досить у цій коротенькій синтезі. Висновками та феноменологією займається детально істсріографія та історія культури українського народу. Що ж до письменства і знань, то — крім факту, що християнство конституційно вимагає в своїй місії та в свому культі книги і книжного поучення, маємо виразні свідчення літописів про ролю Церкви з цього погляду. Згадати б тільки оте Володимирове під 988 роком: «Послав нача поимати у нарочитиє чади діти, и даяти нача на учение книжное»,[73]; або й Ярославове: «собра писці многи и прекладаше от грекь на словінскоє писмо. И списаша книги многи».[74] А далі, виникає історія староукраїнської літератури, пов'язана тематично та причиново з дією Церкви на українській землі. Раз зрушений з місця процес, триває до наших днів.

11. Структуральні церковно-організаційні досягнення

Крім релігійного впливу християнства на українську людину, індивідуального й громадського характеру, велика частина релігійного напруження українського народу силою факту була спрямована на організацію релігійно-церковного життя, у конкретних зовнішніх формах: коротко — структуральна організація Церкви. Очевидно, ця специфічно релігійна дія не відбувалася в пустому просторі і не серед абстрактних людей, але в точно означеній громаді та конкретними засобами, і вона впливала на цілість громадського життя. Організація української Церкви не постала з якогось церковного колоніялізму, але власними силами та за питомими собі зразками. Обмежимось тут до деяких згадок, які означають довгі історичні процеси, що складаються на цілість української історії.

а) *Релігійне навчання та виховання цілого народу, в усіх його соціяльних прошарках:* справа нелегка і складна, з рацій етнічних, географічних, суспільних, виховних. Так зване «двоєвір'я», про яке довго говорять наші літописці, наводячи факти та явища, вимагало довгого ферментування, висвітлення, щоб дійти до ясно окреслених форм. Перемога над ним — це здобуток внутрішньої дії народу, а не успіх зайшлих місіонерів. А це приносить честь і таки ту славу українській людині та робить історію цього дозрівання української людини славною.

---

[73] «Повість временних літ», під 987 роком (вид. Лихачева, стор. 81).
[74] Там же, під 1037 роком, стор. 102.

б) *Церковне опанування і розмежування території:* Українське християнство з самих початків не має якихсь слідів колоніяльного характеру, тобто насаджування його з-зовні, і з рацій сторонніх для інтересів української громади. Воно розвивається з середини, розвиваючи прийняту ідею і опановуючи нею український простір. Опанування цього простору та послідовна його диференціяція іде двома паралельними шляхами: визрівання осіб та поставання інституцій. На першому шляху треба відзначити такі етапи: духовенство — чернецтво — ієрархія — митрополит; на другому поставання парафій — манастирів — епархій — митрополій. Етнічні, політичні, громадські вимоги впливали вирішно на цей процес, але його й ускладнювали. За неповних 100 років українська територія була церковно опанована та розчленована за вимогами церковних юрисдикцій, без якогось вирішного втручання з-зовні. А це вимагало багато зусилля всього народу. За місійно-колоніяльної системи поширювання релігії, як показує історія християнських місій, наперед постають інституції, а згодом визрівають люди. В Україні поставання інституцій ішло за визріванням людини-християнина, а не навпаки. Тому і формація української церковної самобутности була виявом формування українського народу. А це важлива прикмета українського християнства та його Церкви.

в) *Розвиток української церковної ієрархії:* Виявом церковної зрілости народу була скора поява єпископату, а з тим і виникнення епархій; найпізніше таки визріла митрополича інституція, обтяжена церковно-правними вимогами. Перші єпископії постають ще за Володимира:[75] помітним у тому процесі є постать «Настаса, корсунянина»,[76] першого провідника української Церкви; може саме і те органічне назрівання із середини, а не з-зовні, є причиною, що ця постать залишилася ієрархічно невизначена в історіографії. По засадах цього внутрішнього розвитку, появу Київського митрополита відзначає літописання під 1037 роком, хоча вже і раніше є якісь сліди митрополичої влади в Україні.[77]

---

[75] Під кінець володіння Володимира Великого було вже 5 епархій: Київ, Чернигів, Білгород, Володимир Волинський, Новгород Великий.

[76] Настас Корсунянин, мабуть українського походження, прийшов з Криму до Києва в почоті Володимира «с попи корсуньськими» (Повість, 987 р.); йому передає Володимир Десятинну Церкву («поручи ю») в 989 р.; йому передає в адміністрування встановлену «десятину» (під 996 р.); він перхитрює Болеслава I Польського в 1018 р. і зістається при Десятинній.

[77] Історіографія визначує на 20-ті роки XI століття імена двох митрополитів: Леонтія й Івана, хоч про остаточне настановлення митрополита Теопемпта, грека, говориться щойно під роком 1037. Є також згадки про якусь митрополію в Переяславі під роком 1089, з нагоди посвячення нової церкви св. Михаїла в Переяславі митрополитом Єфремом, де сказано: «бо була передше в Переяславі митрополія», а навіть самого Єфрема літописець називає «митрополитом цеї церкви» (вид. Лихачева, стор. 137).

Церковна верховна влада в Україні визріла вже в першій половині XI століття; національно процес визрівання церковної влади в Україні тривав майже 400 років, з уваги на політичні ускладнення; не будь їх, цей процес був би закінчився значно скоріше, як показують спроби Іларіона (1051), Клима Смолятича (1147), Кирила II (13 ст.). Органічно українська Церква визріла в самобутню одиницю вже на переломі XI—XII століть; упадок Візантії вирішив справу тільки механічно (1450 рр.). Цей процес визрівання ієрархії тісно переплітався з політичними обставинами українського народу, і обидва процеси впливали один на другий. І це треба б значно більше підкреслити в нашій історії, як це роблено досі, ідучи за політично-економічними каталізаторами історії.

г) *Підготова українського духовенства:* Ця справа вимагає ще основного дослідження, головне в перші часи українського християнства. Поява духовенства в Україні ще не досить висвітлена, хоч вона має першорядне значення і для церковної і для загальної історії. Можемо однак ствердити відсутність чисто місіонерського духовенства в Україні, а це показувало б на духову дозрілість української спільноти, що могла майже відразу перебрати на свої плечі відповідальність за релігійну і церковну місію. Григорій, двірський духівник кн. Ольги, не був, мабуть, тільки винятком, але може і треба вважати його показником духовної підготови української людини до перебрання канонічної і фактичної місії, церковно-релігійної, серед української громади. Відсутність чужого місіонерства припинила створення й так зв. клерикалізму, як касти, що знову уможливило органічне пов'язання духовного стану з народом, визначуючи так тип українського духовника аж до наших часів. Українське духовенство вийшло органічно з народу, народилося і зростало з його християнського духа та насичення релігійного життя, а не було занесене з-зовні, як відокремлений стан, каста.[78]

ґ) *Формування українського чернецтва:* Немає слідів ні найменшого чернечого колоніялізму на наших землях. Українське

---

[78] Хоч при описі хрещення киян за Володимира говориться і про «попів царициних» (тобто грецьких) і про «попів корсунських» (слов'янських), то згодом таки оті «корсунські», а тому, мабуть, і українські священики стають явищем нормальним; їм Володимир у 989 р. віддає в обслугу і заряд престольну церкву Києва — Десятинну: «і поручив її Настасу корсунянину і приставив корсунських попів служити в ній». Чужинецьке, зайшле, місійне духовенство звичайно тяжко входить у народ своєї місії, а ще тяжче зливається з ним, переймає його інтереси, його болі й радощі; тому є немов якоюсь замкненою в собі кастою. Цього не спостерігаємо в Україні вже від самих початків. Зокрема чернече духовенство бере дійову, інтенсивну, безпосередню участь у житті й подіях українського народу, що не було б можливе при наявності чужинного місійного духовенства, як касти.

чернецтво прямий витвір українського народу та його духовної християнської зрілости, в усій його самобутності і формах. Українське чернецтво постало в міру наближення української християнської громади до ідеалів Євангелії, а не з якоїсь неофітської втечі від поганської громади, чи з чужих запозичень, а то й з своєрідних колоніяльних чернечих станиць. Св. Антоній Печерський пішов на Атон шукати чернечого досвіду і зразків, а не навпаки: не атонські ченці створили в Україні свої чернечі колонії; св. Теодосій сам прийняв студитський типик і вводив його самостійно, а не зробили це послані візантійські ченці для заснування української вітки студитського уставу.[79] І це характеризує українське чернецтво в усій його історії та прокладає шляхи і на майбутнє.[80] Звідси і ота незнищимість пов'язаного з народом та його душею українського чернецтва, його тривала роля й заслуги, як носія духовної й матеріяльної культури; тому і його доля й історія тісно пов'язані з історією народу, з її верхами і низами, аж до наших днів. Київська Печерська Лавра залиши-

---

[79] Існування в Києві чернечих манастирів, жіночого і чоловічого, за Ярослава, ще перед 1051 р. можна пояснити потребою приміщення ченців, що приходили в почоті митрополичому, чи чужинецьких княгинь, які мусіли десь таки проживати, відповідно до своїх чернечих Уставів. Тому може були засновані манастирі св. Ірини і св. Юрія в 1037 р. (вид. Лихачева, стор. 102). При своїх літературних зацікавленнях, при розлогому церковному будівництві, за наявности в Києві грецької митрополичої місії, з присутністю жінки-чужинки, перебування ченців і черниць у Києві зрозуміле і оправдане. Життя св. Антонія каже також, що він, прибувши з Афону в Київ, «ходив по манастирях і не полюбив їх, бо Бог не хотів». Та причина могла бути і простіша: це були грецькі манастирі і для греків, які могли його і не прийняти, чи їх спосіб життя і богослужби могли йому не подобатися. — Також і так зв. «студитський устав» не був накинений печерському чернецтву українського походження, і його не привезла і не прищепила в Києві якась грецька чернеча місія. Він був прийнятий з української ініціятиви, і навіть не від тих манастирів, що там мали б існувати, яких не злюбив Антоній Печерський; але новий печерський настоятель Теодосій «почав шукати чернечого правила і найшовся тоді Михаїл, чернець студитського манастиря, що прийшов був з Греції з митрополитом Юрієм, і почав у нього шукати уставу студитських ченців. І знайшов у нього і списав, і встановив у своїм манастирі... Винайшовши все те, Теодосій передав свому манастиреві. А від того манастиря перейняли устав усі манастирі» («Повість временних літ», під р. 1051, вид. Лихачева, стор. 107).

[80] По 900 літах чернечого досвіду, ураїнське чернецтво має тепер достатню скільксість елементів для оформлювання чернецтва в Україні за власними зразками, чого не мали св.св. Антоній і Теодосій. Вже тоді перещеплювання зразків, що постали в інших життьових обставинах, видавалось і українським неофітам неприродним. По 900 літах Ватиканський Собор нашого століття, виразно вказав на цю потребу пристосування до обставин часу і місця і для західнього монашества, яке йшло до нині в цих справах за над міру твердими шабльонами. Можемо бути зараз вдоволені, що наші прадіди мали стільки людської і церковної мудрости вже в отому далекому XI столітті.

лась актуальною аж до наших днів, як співтворець і свідок української історії, як її видимий символ.[81]

д) *Формування української церковної обрядности:* На жаль, ні українська церковна, ні суспільна історіографія ще не спромоглася на визначення української християнської самобутньої обрядности. Усякі спроби такого визначення не переступили поза критерії так званої «чистоти» чи «занечищення» українського обряду. Ще не був встановлений питомий український критерій того, що фактично творить українську церковну обрядовість. Згадані критерії є чужого українській людині походження, тобто прикладають для оцінки української обрядности чужі зразки, з шкодою для української обрядности та з применшенням отієї української «слави» в цьому розумінні. А тимчасом є всі дані історичного порядку, щоб почати розмову про самобутність української обрядности. В своїй генезі і в своєму розвитку український обряд не є відтворенням чужих зразків, не є колоніяльним стилем сил, які змагаються за панування над українською землею. Наш народ з самих початків був ініціятором і суб'єктом поставання і розвитку української церковної обрядности, а не тільки її об'єктом, як цього може вимагали і вимагають конкретні чи потенціяльні окупанти української території. Українська обрядність ні візантійська, ні латинська, але слов'янська; вона також не однойменна, але синтетична: вона постійно творить синтезу, проводжену з власної духовости та власних потреб, і не можна без принижування отієї української «слави» постійно дивитися на чужі зразки і за ними відсуджувати отой властивий дорібок українського християнства. Коли б зробити спробу визначення української обрядности, можна сказати, що вона є: продуктивна, тобто творча в шуканні окремих, властивих собі вартостей, а не репродуктивна в наслідуванні чужих зразків; вона є селективна, тобто добирає за власними внутрішніми критеріями позитивні елементи вселюдського досвіду, не зважаючи на напрямок і географію їх походження (схід-захід); синтетична, тобто з корисних для себе і відповідних собі елементів

---

[81] Київська Печерська Лавра від самих початків зберегла свою оріґінальну й позитивну автономію і в своєму постанні, і в своїй праці, і в своєму заряді та в відносинах до церковної і цивільної влади. Все це вийшло на добро української Церкви і народу, головне коли він згодом опинився на довгі століття в окупації. Тоді Лавра стала нездобутою твердинею, і для політичних окупантів і навіть для чужої церковної зверхности (спершу грецької, а згодом московської). Вже в часи Антонія і київського князя Із'яслава, який почав втручатися в манастирські діла, літописець про Печерську Лавру залишає таку причину цієї автономії: «Багато манастирів поставлено царями й боярами та й багачами, але вони не такі як ті, що поставлені сльозами, постами, молитвою і всеношним бдінням» (див. вид. Лихачева, стор. 107, під р. 1051).

творить нові форми; відкрита, тобто уникає ексклюзивности візантійських, московських чи римських зразків; національна, тобто керується вимогами і потребами української християнської громади, а не інтернаціональними штампами. І це й є ті головніші прикмети української обрядової слави та критерії її оцінки. А всі ці прикмети ілюструють також важливі сектори української загальної історії, вияснюють багато історичних явищ і фактів, доводять черговий раз рушійність релігії і Церкви в українській історії.[82]

---

[82] Українська обрядність була завжди «каменем згіршення» (обурення) для наших політичних і церковних сусідів і давала часто привід до втручань в українські церковні справи. Вже в XII ст. латинський краківський єпископ Матвій, пишучи до св. Бернарда з Клерво, писав, що «народ цей руський, що своїм великим числом дорівнює звіздам, не зберігає правил православної віри та установ правдивої релігії... бо не хоче уподібнитися ані до латинської ані до грецької Церкви, але хоче бути окремо і від обох віддільно» (див. «Записки ЧСВВ», т. IV, стор. 481, Рим 1964), що йому не подобається й тому просить інтервенції цього великого Святого і приятеля римських пап. А згодом, у польській займанщині, стало явищем майже хронічним для польського клиру дошукуватися в українському християнстві і Церкві «єресей, схизм і надужить» та доносити до Риму, і паралізувати розвиток і прояви української обрядности і її самобутности. В московській займанщині, відразу таки по 1686 р. іде нагінка на «книги київської печаті» (в 1620—1640 рр. «литовської печаті»), а Єрусалимський патріярх Доситей, між церковними порадами для московських царів, писав 1 квітня 1686 р., щоб не призначували українців на церковні високі пости в Московщині, «бо ж ісповідуємо бути козакам православними, тільки многі мають вони розтлінні звичаї, яких звичаїв не подобає вчитися тамошним православним» (див. *І. Власовський, Нарис історії Української Православної Церкви*, Нью-Йорк 1956, том 2, стор. 253). Професор Ів. Власовський, оцінюючи вагу акту підпорядкування Київської митрополії Москві в 1686 р. пише: «з підпорядкуванням Київської митрополії Москві розпочато було похід на Українську Церкву Православну, як на Церкву Національну, з метою позбавити народ український національної Церкви, так небезпечної і в політичному відношенні» (там же, стор. 343). І цей похід визначує історію української Церкви аж до наших днів, як в її частині православній, так і в католицькій (по 1772 р.). Кожне нове підкорення частини українського народу чи українського католицизму Москві випереджувала, як правило, довша чи коротша пропаґанда за «чистоту українського обряду», а згодом і «чистка» церковних книг, практик і звичаїв (1780, 1830, 1870, 1940 рр.), очевидно не за критеріями українських прадідних традицій, але за зразками візантійського чи московського «сходу». Українська традиційна обрядність ставилася суцільно під осуд. На жаль, таємні тенденції окупантів не були відомі ширшим масам, а то й знаходили співзвучність і серед українських людей, що в обставинах окупації є справою не тяжкою. Захоплюючись «східньою чистотою» візантійських чи московських зразків, або «західньою практичністю» латинських зразків, українські люди забували і забувають про існування тисячолітньої української обрядової традиції, яку створили українські батьки уже в XI—XII столітті, і то таку, яку краківський єпископ уважає «неподібною ні до латинської, ні до грецької Церкви». І коли нині II Ватиканський Собор вирішує, що «Східні, так як і Західні Церкви мають право і обов'язок користуватися своїм окремим правопорядком як таким, що допоручається пошани достойною старовинністю, є відповідніший звичаям своїх вірних та виглядає відповідніший для забезпечення добра душ»

12. Релігійно-церковне обґрунтовання української самобутности і незалежности

Крім загальної ролі релігії і Церкви в житті народів, треба розглянути ще деякі специфічні завдання українського християнства і його Церкви, відповідно до окремих обставин українського народу, зокрема політичного і соціяльного поневолення української землі, та послідовно її визвольних змагань. Церква в Україні силою цих обставин стала рушійною силою в процесі оборони етнічної субстанції, та визвольних змагань політичного і соціяльного характеру. Обмежимося до деяких головніших проявів.

Принайменше чотири рази релігія і Церква виразно розмежували добро і зло в справі української політичної самостійности. В княжий період: з мотивів релігійного протиставлення християнства поганству, Церква проповідувала оборону перед східніми кочівниками, що загрожували українській державності, як обов'язок совісти, як вартість, що виправдує і найвищу жертву життя; поганин і ворог ідентифікуються, як тотожною є справа оборони «землі руської» і оборона християнства, оборона віри. За польсько-литовської окупації: Протиставлення віри батьків вірі окупантів. Політично-соціяльна оборона ототожнюється з обороною віри батьків (руська віра — латинська віра), даючи одна одній наснагу. Московська й польсько-австрійська окупації: Визначення добра і зла політичного стає двойменним, яке можна висказати таким рівнянням: волимо царя православного, але не бажаємо патріярха московського; з другого боку: радше король польський чи імператор австрійський, але ніяк обряд латинський і цар московський. Вкінці, совєтська окупація: самобутність політична пов'язується з існуванням релігійности взагалі, та спільно протиставляться атеїстичній совєтизації. В ці переломові часи релігія і Церква є основними елементами оборонного і визвольного процесу, стають його совістю, рушійною силою. Рушійну си-

---

(див. Декрет про Східні Католицькі Церкви, ч. 5), то треба нам переставлятися з тих усіх проповідуваних «чисток» за чужими зразками, на оту «пошани достойну старовинність», яку український народ має; а коли цей же Собор і доручає «повернутися до прадідних передань», то цих прадідів треба шукати не в Візантії чи в Москві, але таки тих наших українських у Києві, чи Галичі, що створили тому майже 1000 літ українську обрядність, і уважали її «відповіднішою звичаям своїх вірних» та «відповіднішою для забезпечення добра душ», очевидно українських. Звертаємо на це увагу саме тут, бо уважаємо, що це одна з основних справ для українського історичного процесу і його — в великій мірі — рідна обрядність визначувала в минулому, та ще, мабуть, визначуватиме і в майбутньому.

лу релігії і Церкви можна звести до таких коротких гасел: за християнську Русь, за православний народ, за національне правовір'я, за віруючу Україну.[83]

13. Церковне збереження національного проводу

Аж до найновіших визвольних змагань, окупаційні обставини української землі внеможливлювали правильне функціонування національного й державного проводу українського народу. Силою цих обставин та силою своєї ролі, Українська Церква перебирала та втримувала довгі століття ролю провідника народу в усіх його змаганнях. Українська Церква, з київським чи галицьким митрополитом у проводі, стає справжнім і дійовим антагоністом політичних окупантів України. Такою вона була і в очах народу і в очах окупанта. Усі церковно-канонічні переміни в її середині поставали також і з потреб збереження цієї функції. Згадаємо тут тільки такі факти: постання Галицької митрополії, з часу перенесення Київської митрополії до Москви;[84] постання Литовської митрополії, з часу окупації українських земель Литвою в XIV столітті;[85] унійна ініціятива Києва на Фльорентійському Соборі, як відборона українського християнства перед політично-церковним натиском Москви;[86] розділ Київської митрополії в 1458 р. по лінії політичної окупації: Литва—Москва, для забезпечення принаймні церковного проводу в двох політичних окупаційних дійсностях; Берестейська Унія 1596 р., як відмежування України від московської патріярхальної ініціятиви і політичної гегемонії (1589 р.) на сході Европи, та зміцнення українських церковних позицій у польській займанщині; відновлення православної ієрархії в 1620 році, як зміцнення православ'я в тій

---

[83] «Слово про похід Ігоря» закінчує такими словами цей український національний героїчний епос: «Хай у здоровлі будуть князі і дружина, які боряться за християн проти поганських полчищ»; також і Хмельниччина ставила першою вимогою українське православ'я та його свободу і права; мета сьогоднішнього національного гніту в Україні і мета марксистського атеїзму є майже тотожні, і тому є тотожною й боротьба за національну свободу і за свободу віри, що одна одну доповняють: свобода – неподільна.

[84] Митрополит Київський Максим переноситься на північ у 1299 р., а Галицьку митрополію засновано вже в 1301—03 рр.

[85] Литва доходить політично до Києва в 1362 р., а Литовська церковна митрополія остаточно оформилася в 1355 р.

[86] Автокефалістична акція Московського митрополита Йони збігається з уніоністичною акцією митрополита Ісидора: 1439 — Фльорентійська унія, 1448 — постання Московської Автокефалії; 1458 р. — розділ Київської митрополії авторитетом Риму, 1462 – авторитетом Москви. Це досконала синхронізація дій і протидій.

же займанщині і відборона перед польонізацією;[87] підпорядкування Київської православної митрополії в 1685 р., як один з основних проломів у національній українській дефензиві;[88] відновлення Галицької митрополії в 1807 р., як зміцнення національного проводу під австрійською займанщиною;[89] українська православна автокефалія 1918 р., як церковне скріплення українських національних здобутків визвольних змагань;[90] ліквідація Львівської митрополії 1946 р., як новий глибокий пролом в українській національній дефензиві. Це тільки кілька згадок на окремі події і факти, які визначують довгі і важливі процеси української історії, та вимагали б окремого вивчення саме під тим кутом бачення, у відповідній історіографічній схемі. І тому українська Церква, бувши довгі століття єдиним носієм національного проводу в періоди займанщин, мусить бути уважана також одним з головних рушіїв української історії взагалі.

14. Збереження української етнічної субстанції

Хоч з суто релігійної і богословської точки зору католицьке чи православне міжнародне молитовне чи канонічне єднання є для Церкви природною вимогою та вказує на об'єднуючі понад-

---

[87] В 1589 р. Константинопольський патріярх Єремія благословив Московського митрополита в патріярхи, злегковаживши попередні пляни подібного характеру, висунені на українських землях в 1583—1588 рр. В 1620 р. Єрусалимський патріярх Теофан, у дорозі з Константинополя до Москви, обновив українську православну ієрархію і настановив, проти канонів, єпископів на зайняті епархії, виконуючи об'єднаний мандат Москви і Візантії.

[88] Пише проф. Ів. Власовський: «В історичних обставинах після Переяславської угоди 1654 р. в зв'язку з дальшими, з нею пов'язаними, подіями в політичнім житті українського народу, Православна його Церква не могла залишитися у відношенні до Московського патріярхату незалежною» (т. 2, стор. 295).

[89] Відразу по 1772 р. у Львові почались старання за відновлення Галицької митрополії; фактично, в наслідок замкнення границь між Московщиною й Австрією, українські епархії в Галичині залишилися без митрополичого авторитету, що міг би координувати церковне життя та бути провідником народу під новою окупацією. З уваги на церковно-правні міркування, Рим протягав з призначенням нового митрополита в Галичині, щоб не розбити української церковної і народної єдности. Щойно по смерти Київського митрополита Теодосія Ростоцького в 1805 р. та після фактичного скасування Київської митрополії, прийшло до відновлення Галицької митрополії в 1807 р.

[90] З промови міністра ісповідань УНР, О. Лотоцького: «В історії нашої національно-державної боротьби моменти Церкви і нації були тісно сполучені і помагали один одному в процесі тієї боротьби. Основна засада Української державної влади полягає в тому, що в самостійній державі має бути самостійна Церква. Цього однаково вимагають інтереси і держави і Церкви» (12. XI. 1918; див. *Н. Полонська-Василенко: Історичні підвалини УАПЦ*. Рим 1964, стор. 111).

національні ідеали, то однак українська Церква, як конкретне здійснення християнської релігійности на українських землях, пропаґувала, розвивала, обороняла церковну диференціяцію по лінії церковних, обрядових, канонічних та духовних елементів, визначуючи так окрему церковну дію, яка вийшла на користь української етнічної субстанції, її розвитку та збереження в часи народного лихоліття. Тут можна б згадати такі перманентні явища української церковної історії, як: з одного боку протикатолицьку дію українського православ'я, яка одночасно є антипольською реакцією за збереження української етнічної субстанції; з другого боку, маємо протиправославну дію українського католицизму, яка одночасно є антимосковською реакцією за збереження тієї ж самої української етнічної субстанції; одночасно антилатинська постава українського східнього католицизму виконує історичну функцію антипольської реакції в обороні української етнічної субстанції. І одна і друга акція, православна і католицька, розглянена по лінії національного інтересу є незаступленним історичним вкладом Церкви для збереження української національної субстанції в тяжких обставинах окупації. Тільки об'єктивна історична аналіза фактів може визначити, яка з обох акцій була успішніша, та може дати корисні вказівки для майбутньої державної політики українського народу. Донині ці дві акції, збіжні в своїх цілях, ще не зуміли знайти якоїсь органічної синтези в засобах. Можливо, що сучасна совєтська загроза і для української Церкви і для української етнічної субстанції могла б піддати деякі практичні спільні розв'язки для добра Церкви і народу. Якою великою рушійною силою була і зараз є ця настанова української Церкви для українського народу, не доводиться і говорити. Збереження українського народу є в великій мірі заслугою українського християнства та його Церкви, без уваги на розбіжність віровизнання.[91]

---

[91] Для ілюстрації можна б пригадати такі факти й дійсності: українське православне приходство чи українська католицька «плебанія» стояли як контрапункт церковний і національний до панського чи поміщицького двора окупантів, а пан-отець чи батюшка був природним провідником села й парафії в усіх ділянках життя й в опозиції до денаціоналізаційного натиску окупанта. Згадати б тільки «Панські жарти» Ів. Франка чи новіші баталії «за метрики» в Галичині. Можна сказати, що українські парохи стояли в «рукопашному» змаганні з окупантами на місцях, і на них падали перші, прямі і дошкульні удари (тут можна б згадати сотні листів до Риму з донесеннями на польські утиски, що їх переслало українське католицьке духовенство); коли на верхах можна було «бавитися в політику» і справи відкладати на кращі часи, на місцях і по парафіях реакція мусіла бути пряма і невідкладна. Цей момент заслуговує на увагу не тільки в українській літературі, але і в українській історіографії й належить до отієї «слави», яка сповнює народ оптимізмом. Вкінці, слід пригадати ролю Церкви і духовенства на еміґрації, і то саме для збереження української етнічної субстанції.

15. Оборона соціяльних прав народу

Також і ця роля і дія української Церкви є рефлексом виняткових окупаційних обставин української землі. За нормальних обставин самобутности й самостійности — це справа загального державного і народного правопорядку, а не окреме завдання Церкви, хіба з точки зору моралі. Політична діяльність окупанта завжди спрямована на те, щоб за допомогою соціяльної дискримінації та привілеювань окремих прошарків народу розрушити сукупність окупованої території. На жаль, назагал у всіх займанщинах, що їх зазнала українська земля, цей процес дискримінації, привілеювання і послідовної денаціоналізації у великій мірі був успішний для окупантів. По лінії цього розрушування української етнічної сукупности відійшла від українського етнічного пня верства княжа, боярська, шляхетська, частинно поміщицька, купецька, вільно-професійна. Починаючи однак від татарської окупації, жадні спокуси соціяльного характеру не змогли відділити української Церкви від широких народних мас та вбити клина в органічне злиття низового духовенства з народом. Окупаційне дискримінаційне гасло в бік української нації: «поп і хлоп», чи «батюшка і мужик», хлопська мова і хахлацьке «наречіє» свідчать про програну окупантів у цьому розумінні, попри деякі здобутки серед вищого духовенства обох віровизнань. Сучасна комуністична деструкція звернена також проти низового духовенства, коли на верхах може і зарисовується свого роду коеґзистенція та співпраця. Винищуючи релігію і Церкву, совєтські окупанти попадають в останнє заборолo соціяльних прав українського народу. І знають, що роблять, простудіювавши, мабуть, краще українську історіографічну схему та визначивши властиву ролю Церкви в обороні соціяльних прав народу. Якщо б їм вдалося осягнути заплановане, може залишитися безправна українська маса, як робоча сила в совєтській економічній і політичній машині. Досі оборонцем соціяльних прав широких народних мас залишалася Церква, коли властиві суспільні її оборонці, провідна верства, через упривілеювання з боку окупантів, відійшла від народних широких інтересів. І при написанні історії українського народу не можна забувати заслуг саме релігії і Церкви в цій важливій ділянці, але треба врахувати їх до цілости українського історичного процесу та вбудувати відповідно в історіографічну гуманістичну схему української історії.[92]

---

[92] У цьому як і в попередньому розділі слід згадати б та оцінити явище так зв. спольонізованого, змосковленого чи змадяризованого духовенства, вищого і нижчого, і то саме для збереження української етнічної субстанції й оборони соціяльних прав народу. Церква примушувала ці втра-

16. Релігійно-церковні елементи українського визвольного процесу

Не говоримо тут про вклад, який давала і дає українська віруюча і українська церковна людина в визвольну ідею, але про об'єктивні елементи українського християнства і української Церкви, що допомагають українському визвольному процесові. Згадаємо тільки деякі, більш загального характеру: а) український народ і держава по своїй тисячолітній традиції, духовості і вихованню — є релігійні; отож, напр., усякі теоретичні і практичні намагання арелігійности й атеїзму вважаються в світлі українського процесу — злом, а реалізатори такого зла також ворогами українського народу і його духа; б) тисячолітній реалітет християнської України визначає безапеляційно добро і зло, а з тим і визвольну дію, яка не може абстрагувати від християнського світогляду; в) український народ створив самобутню церковну форму, диференційовану від сусідних народів (канонічно й обрядово), і її втримання уважає — добром, а всякі спроби окупантів затерти чи знищити цю самобутність уважає — злом, з яким треба боротися чи від нього звільнитися; г) українська церковна проблема (католицизм—православ'я) є внутрішньою українською проблемою, і поладнання її в рамках доброї віри й совісти — є добром, а всякі спроби її ладнання з-зовні — є злом; тому й усякі

чені культурно для української нації одиниці чи й групи давати свої сили, знання, час і працю для українського народу, використовуючи для цього і їх культурне і соціяльне становище. Польський шляхтич чи московський поміщик мусів поводитися більше поміірковано супроти єпископа, пароха чи іншого достойника української Церкви того ж самого суспільного чи культурного положення; а це практично виходило на користь українського народу, і було заслоною перед натиском окупаційного гніту. Деколи навіть і саме пристосування до соціяльних чи культурних звичаїв окупантів, свідоме й тактичне, служило тільки для того, щоб з паритетних і сильніших позицій боронити Церкву і народ. Звідси і оте пристосування до побуту, ноші, звичаїв, поведінки, часом і мови, головне серед вищого духовенства, яке спостерігаємо в деяких українських церковників у минулому. В тодішніх соціяльних обставинах бідно чи просто вдягнений, неналежно відзначений, недостатньо матеріяльно забезпечений і культурно обмежений митрополит чи єпископ, попри патріотичне наставлення, ледве чи міг знайти доступ і успіх у громадських чи політичних, адміністраційних окупаційних інституціях. Звідси, в багатьох випадках, треба пояснювати і оту зовнішню польонізацію чи латинізацію, чи змосковлення українського церковного побуту. Є досить, і автентичних, документів, щоби виправдати й поставити в належному і позитивному світлі багато осіб і подій українського церковного минулого, яке може легко відписано на інші адреси, на шкоду української нації, тільки за деякими зовнішніми, належно не розгляненими познаками. Очевидно, що були явища справжнього внутрішнього відходу багатьох одиниць від української нації, що також у дечому виправдується виразною, довготривалою й на засоби багатою акцією окупантів, яка не завжди натрапляла на сильні одиниці, але знаходила й характерно слабі й протискалася в українську національну субстанцію.

церковні схеми чи розв'язки, накинені силою чи з-зовні, є незбіжні й з українським визвольним процесом. Український народ не бажає та не може стати об'єктом якогось місіонерства, звідки б воно не походило: з заходу чи сходу, а головне коли інструментами цього місіонерства є політичні сусіди, чи зацікавлені політично імперії; ґ) тисячолітній історичний процес показує, що український народ є спроможний розв'язати задовільно свою релігійну проблему, так як розв'язав її без чужої колоніяльної допомоги тисячу літ тому назад, як створив самостійно свою християнську духовість, як створив самостійні і властиві собі церковні та церковно-правні форми й обрядовість. Все це доводить зрілість українського народу в політичному аспекті й релігійну оправданість і його визвольних змагань.[93]

*

Шановні Пані і Панове!* Я закінчую. Вище сказані слова можна уважати за пролог** до нашої Конференції, яка має загальну тему: «Релігія в житті українського народу». Але вони можуть бути й епілогом нашої Конференції, по простудіюванні подробиць та окремих аспектів, що є темою інших доповідей. Я не затримувався на подробицях. Авдиторія цієї Конференції оперує значним числом історичних подробиць у різних ділянках історичного знання українського минулого. І не в подробицях справа. Подробиці — величина відкрита на всі боки й українська історіографія має ще перед собою величезне поле праці. Що нам зараз потрібне — це координаційний елемент, каталізатор поодиноких фактів і явищ. Історія — це не тільки факти і явища, та їх більше чи менше вдале пов'язання, але це одночасно й історіософія, ота історична мудрість. Історія без історіософії — це тіло без душі.

---

[93] Тут можна б пригадати деякі історичні факти, які ілюструють пряму участь Церкви в визвольних змаганнях українського народу: Київські митрополити і козаччина в 1620-их роках XVII ст.; участь українського духовенства в Хмельниччині; духовенство й манастирі в гайдамацьких рухах; духовенство західньо-українських земель у так зв. «весні народів» 1848-их років; духовенство й літературне відродження Галичини і Закарпаття; духовенство і народницький рух; духовенство й політично-економічне життя українського народу в західніх областях на переломі XIX—XX ст.; духовенство і ЗУНР; Карпатська Україна 1939 р.; Духовенство і Церква в УНА і УПА другої світової війни і т. д., щоб назвати для ілюстрації сказаного тільки дещо з загально відомих речей.

* Треба пригадати, що студія Автора була первісно подумана, як доповідь, і вона була читана на науковій конференції. Тому і цей кінцевий зворот (який є одночасно і коротким підсумком). Щоб зберегти документальну вартість доповіді, залишаємо і цю кінцеву апострофу без змін. Редакція збірника.

** Доповідь о. А. Г. Великого була інавґураційною доповіддю на Конференції.

А історіософія — це насамперед шукання глузду, змислу історії та історичного процесу, що його можна знайти тільки в цілості історичного образу.

Сучасна українська громада в Батьківщині і на чужині переживає навіть дуже таки емпірично багато фактів і подій, що творять її історію. Це історія в дії. Але це й життя нашого покоління. Як історичні елементи, вони знайдуть колись своє пояснення, хоч для сучасників вони може і мають інше пояснення, суб'єктивного характеру. Але вже і тепер наше живе покоління потребує якнайбільшого наближення до об'єктивного їх розуміння. А для такого розуміння та послідовної дії незамінний вклад дає саме отой погляд у минуле, з якого виводяться координати сучасного й майбутнього життя. І тому наша Конференція — жива, актуальна, потрібна дія, і то не якогось побічного, марґінесового характеру, але основного, коли зважити ще й сучасний стан української історіографії в Україні й коли зважити й учасників цієї Конференції та їх наукову «леґітимацію»: це 4 головні наші наукові інституції не тільки еміґрації, але української громади в цілості організували цю зустріч української інтелектуальної еліти. За сучасних обставин у світі, знайдення чи не-знайдення глузду українського історичного процесу та нашого сучасного життя й дії може означити «бути чи не бути» українського народу та його інституцій.

Дай Боже, щоб ця Конференція спричинилася до пізнання того, що нам зараз є «на потребу» та до освідомлення нашої дії в сьогоднішньому історичному моменті, за який відповідальність несемо ми — сучасники.

Ми намагалися показати в діяльності української Церкви і українського християнства частину отієї «слави», що складається на той невичерпний український всенародний оптимізм, який ґарантує українській нації життя і остаточну перемогу нашої «правди».

Аркадій Жуковський

СУЧАСНИЙ СТАН РЕЛІГІЇ Й ЦЕРКВИ ПІД СОВЄТАМИ, ЗОКРЕМА В УССР*

Якщо існує ділянка в Совєтському Союзі, а зокрема в сучасній Україні, про яку найтрудніше знайти достовірні відомості, то це — насамперед — сфера віри та форми її зовнішнього вияву, — це питання організації релігійного життя, це питання Церкви. Переслідування справжньої Української Церкви в УССР можна порівняти хіба з переслідуванням українського визвольного руху; обидві ці ділянки є на індексі й належать до революційно-підпільних явищ совєтської дійсности.

Очевидно, що сказане не стосується Російської Православної Церкви та її Екзархату в Україні, як одного з проявів тяглости між царською і совєтською політикою в національно-церковній ділянці.

Про інші ділянки можна довідатися з офіційних публікацій, хоча б про делікатне питання української мови, української літератури, української історії, які також зазнають переслідування і є під строгим контролем, але про релігію в Україні довідуємося тільки з різних форм її поборювання, розгалуженої атеїстичної організації, атеїстичних видань, сатиричних публікацій («Перець»), чи судових процесів. Однак навіть із цих неґативних форм ставлення до релігії видно, що комуністичній владі не вдалося знищити віру населення, про що свідчать скупі, але існуючі прояви в літературі, чи про що розповідають відвідувачі СССР, та пишуть люди з України. І ще одне, якщо б віра і Церква не були поважними чинниками в УССР, тоді не було б потрібно й великої атеїстичної організації, поширеної пропаґанди та все нових методів поборювання; ця тема не обговорювалася б на з'їздах, пленумах ЦК КП та в державних установах.

---

* Студія писана при кінці 1963 р. Від цього часу сталися дальші зміни в релігійному і церковному стані в Україні, які потребували б нового висвітлення. Редакція Збірника.

І. Офіційне становище релігії і Церкви в Совєтському Союзі

На відтинку релігії совєтська система використовує для прикриття своїх цілей дуалізм, який існує в СССР між державою і партією. Якщо державні правні підстави забезпечують свободу совісти і релігійних культів, то комуністична партія розуміє цю свободу односторонньо, лише як можливість поборювання всіх проявів релігійного життя. Щоб ще краще зрозуміти становище релігії в СССР, слід ще раз підкреслити, що вирішальною в СССР є тільки партія, на послугах якої стоїть державний апарат. Тоді коли свободу релігії використовується для пропаґанди назовні, головне для одурманювання зовнішнього світу шляхом т. зв. комітетів захисту миру, в яких для прикраси беруть участь представники «льояльних» церков СССР, то на внутрішньому відтинку боротьба проти релігії за останній час ще більше посилилася. Про це подвійне ставлення до релігії не переставали твердити керівники Совєтського Союзу навіть в т. зв. періодах толеранції релігійного питання. У відомій постанові ЦК КПСС з 10 листопада 1954 р. пишеться: «Коли по відношенні до держави релігія є приватною справою і тому церква відділена від держави, то комуністична партія, спираючись на єдино вірному науковому світогляді марксизму-ленінізму і його теоретичній основі — діялектичному матеріялізмі, — не може безнастанно невтрально відноситися до релігії, як ідеології, що нічого не має спільного з наукою ... і тому веде ідейну боротьбу з релігійною ідеологією ...»[1]

Щодо релігії совєтське становище базується на декреті, підписаному В. Леніном 23 січня 1918 р. про відокремлення церкви від держави і школи від церкви.[2] Цей декрет згодом був доповнений низкою інших постанов, між якими заслуговує на увагу закон ЦВК та РНК РРФСР від 8. IV. 1929 р. про релігійні товариства «як об'єднання віруючих громадян в кількості не менше 20 осіб», що творять відомі «двадцятки».[3] Після завоювання України совєтами, «Робітничо-селянський уряд України» затвердив 22 січня

---

[1] «Про помилки в проведенні науково-атеїстичної пропаґанди» — «Правда» від 11. XI. 1954 р. і «Коммунистическая партия и советское правительство о религии и церкви». ГОСПОЛИТИЗДАТ. Москва 1961, стор. 92.

[2] «Собрание узаконений 1918 г.», № 18, стор. 263. Український переклад в *Кравець Й. Н.* і *Петров В. М.:* «Основи атеїзму». Харків 1959, стор. 241—242.

[3] «Бюллетень постоянной Центральной комиссии при Президиуме ВЦИК по вопросам культов. Советское законодательство», № I. 1931.

1919 р. декрет про відокремлення церкви від держави,[4] наслідуючи декрет РСФСР з перед року. Через рік, 3 січня 1920 р. Рада народних комісарів УССР доповнила цей декрет постановою про позбавлення прав юридичної особи і передала реґулювання церковних питань Народному комісаріятові внутрішніх справ.[5]

Говорячи про еволюцію совєтської церковної політики, слід згадати про зміну конституції РСФСР з 18. V. 1929 (з 15. V. 1929 в конституції УРСР), якою усунено попередню формуловку: «свобода релігійної і антирелігійної пропаґанди забезпечується за всіми громадянами», тобто фактично заборонено релігійну пропаґанду.

В справі релігії діюча конституція Совєтського Союзу (стаття 124), а вслід за нею і конституція УССР (стаття 104) стверджують: «З метою забезпечення за громадянами свободи совісти, церкву в СССР (або ж УССР) відокремлено від держави і школу від церкви. Свобода відправлення релігійних культів і свобода антирелігійної пропаґанди визнається за всіма громадянами».[6]

На цьому місці хочемо зазначити, що в Совєтському Союзі дозволяються тільки ті культи, які пішли на співпрацю з комуністичною владою (Російська Православна Церква, Грузинська Православна Церква, Католицька Церква Латвії, Литви, секта Євангельських християн-баптистів тощо), а забороняються віросповідання, які не пішли на льояльну співпрацю (УАПЦ, Українська Католицька Церква, секта єговістів, п'ятидесятників тощо). Але навіть цей формальний дозвіл подуманий більше для пропаґанди назовні, а в дійсності влада всіма своїми екзекутивними органами допомагає атеїстичній організації.

Совєтські чинники не приховують своє однобічне розуміння свободи совісти, як засобу для атеїстичної діяльности. Вони пишуть: «Будучи приватною справою по відношенні до держави, релігія, одначе, не є приватною справою по відношенні до комуністичної партії, яка розглядає здійснення свободи совісти не як самоціль, але як умову для повного звільнення трудящих від релігійних забобонів».[7]

Засада про відокремлення церкви від держави була порушена створенням в 1943 р. Ради в справах Руської (Російської) Православної Церкви при Раді міністрів СССР, а в 1944 р. Ради в

---

[4] *Танчер В. К. «Основи атеїзму»*. Видавництво Київського Університету. Київ 1961. Стор. 314.

[5] Постанова ВУЦВК і РНК УРСР: «Положення про Народний Комісаріят внутрішніх справ» від 20. IX. 1924 р. Бюлетень НКВС, 1924, ч. 11—12.

[6] «Конституция СССР». Москва 1959. Стор. 26—27; «Конституція УРСР». Київ 1957. Стор. 46.

[7] «Свобода совесте». «Наука и религия», № 8. 1963. Стор. 79.

справах релігійних культів (для неправославних віровизнань). Завданням цих державних організмів мало б бути: «контроль за правильним проведенням в життя радянського законодавства про свободу совісти, як з боку релігійних організацій, так з боку органів державної влади та різних громадських організацій; сприяння розв'язанню різних практичних питань, що виникають в стосунках між релігійними громадами та органами державної влади; опрацювання та внесення на розгляд уряду проєктів різних рішень, що торкаються положення і діяльности церкви і релігійних громад в радянському суспільстві».[8] В дійсності це установи партії та політичної поліції, які вирішують важливі питання, звя'зані з життям релігійних організацій.[9] Між іншим ця Рада має право вето при наміченні кандидатів на єпископів, вона вирішує резиденцію вищої церковної ієрархії, і тому так часто архиєреї міняють свій осідок, вона допускає кандидатів до духовних академій і семінарій, дозволяє, або забороняє діяльність поодиноких священиків. Ці Ради мають своїх уповноважених в союзних республіках і областях. Уповноваженим для справ церкви при Раді міністрів УССР є П. Ходченко, а його заступником Г. Катунін, який виконує директиви, що він їх дістає від свого начальника з Москви — В. Куроєдова.[10]

В загальному законодавство УССР в справах Церкви і релігії тільки наслідує розпорядки Москви, а контрольний державний апарат над церковними організаціями цілковито підпорядкований відповідним центральним органам.

II. Ставлення совєтської влади до релігії після другої світової війни

Щоб краще зрозуміти становище Церкви в Україні не можна його розглядати відокремлено від процесів, які відбуваються в релігійному житті усього Совєтського Союзу. Очевидно, що Україна має свої особливості, але основні напрямні щодо релігійного питання вирішуються у всесоюзному маштабі.

За післявоєнний час релігійне життя в СССР проходило різні етапи, які були визначені зовнішніми чинниками, а саме ставленням до Церкви комуністичної партії і совєтської держави. Са-

---

[8] *Лобовик Б.* «Ставлення комуністичної партії і Радянської держави до релігії». Держполітвидав УРСР. Київ 1958. Стор. 56.

[9] «Віра і Культура», ч. 7. Вінніпеґ 1958. Стор. 21.

[10] Прот. *Бурко Д.* «Сучасна Православна Церква в Україні». Стор. 6—7. «Український Самостійник», ч. 51; XI. 1961. Стор. 6.

ме аналіза відношення цих двох різного порядку чинників творить зміст цього розділу.

Труднощі, в яких опинилися совєти під час другої світової війни, та допомога, яку принесла Російська Православна Церква совєтській державі спонукали керівників КПСС до ревізії становища в справі релігійного питання, головне щодо «льояльних» віровизнань, передусім по відношенні до Російської Православної Церкви. Відносна терпимість дозволених релігійних організацій спонукала певних дослідників назвати період між 1941 і 1958 рр. «періодом релігійного НЕП-у».[11]

Тоді атеїстична влада не тільки толерувала, але й допомагала традиційній Російській Православній Церкві з її відомим шовіністичним наставленням, а в той же час совєтські чинники безпощадно винищували інші церкви, особливо завдали вони великі втрати Українській Католицькій і УАП Церквам. Російська Православна Церква в цей час широко розбудувала свою організацію коштом примусового приєднання Української Католицької Церкви і УАПЦ.

В 1945 р. комуністична влада видала ряд неопублікованих урядових постанов, що заперечували ленінський декрет з 23. І. 1918 р. і віддавали «льояльним віроісповідуванням» деякі переджовтневі права. Найбільш важливою постановою уряду СССР був неопублікований декрет з 15 серпня 1945 р., на підставі якого Церкві повернено право юридичної особи, включно з правом здобуття власности. Частину цих постанов включено в статут РПЦ, що його прийняв Московський Собор 31 січня 1945 р.[12]

В цей самий час комуністична партія обмежила свою антирелігійну пропаґанду,[13] звернувши останню проти «заграничних» церков та проти «заборонених» віровизнань і сект.

Звернемо увагу, що в постанові ЦК ВКП(б) «Про організацію науково-освітньої пропаґанди» з 1944 р.[14] ні слова не згадано про релігійні пережитки і забобони та немає заклику до атеїстичної боротьби.

Цей стан своєрідного «співіснування» тривав до половини 1954 р., коли, в наслідок якоїсь ближче невідомої розгри в Кремлі, ЦК КПСС видав 7 липня 1954 р. таємну постанову про поси-

---

[11] *B. Bociurkiw*. „Clearing the Road to Communism“: The resurgence of militant Atheism in the Soviet Union“. („Spotlight“, No. 1, 1963, pp. 40—52. — Canadian WUS annual publication)

[12] «Положение об управлении Русской Православной Церквы». Москва 1945; *Персиц М. М.* «Отделение церкви от государства і школи от церкви». Москва 1958. Стор. 120.

[13] «Наука и религия», № 2, 1962, стор. 11; № 3, стор. 13, 15—16 і 18.

[14] «Спутник агитатора», № 19—20. 1944. Стор. 28—29.

лення атеїстичної пропаґанди. Про зміст цієї постанови довідуємося з передової статті «Правди» під заголовком «Ширше розгортати науково-атеїстичну пропаґанду».[15] Ця постанова критикувала партійні організації за відсутність «воюючого й наступального характеру пропаґанди» та вимагала в найкоротший час усунути ці недоліки. Цей зворот до «воюючого атеїзму» не потривав довго, бо вже 10 листопада 1954 р. ЦК КПСС у своїй постанові «Про помилки в проведенні науково-атеїстичної пропаґанди серед населення», яку підписав Н. Хрущов, вказує на недопустимість образи почуттів віруючих, образливих випадів проти духовенства окремими лекторами та на недопустимість «адміністративного втручання в діяльність релігійних об'єднань і груп, а також грубого ставлення до духовенства».[16] Ця постанова стверджує, що «більшість церковнослужителів займають тепер льояльну позицію до совєтської влади» та що *терпелива* науково-атеїстична пропаґанда серед вірних дозволить їм звільнитися від релігійних пережитків.

Цей перший виступ Н. Хрущова в релігійній справі обіцяв відносно зрівноважене становище нової правлячої екіпи, але це був тільки тактичний маневр. Справжні наміри керівників партії щодо релігійного питання виявилися щойно після ліквідації т. зв. «антипартійної групи», коли Хрущов закріпив за собою керівництво партії і держави.

Новий напрям в релігійній політиці Совєтського Союзу був підготований всесоюзною нарадою Т-ва для поширення політичних і наукових знань, що відбулася в серпні 1957 р. і на якій взяли участь близько 350 пропаґандистів, лекторів і наукових працівників із всіх союзних республік. За винятком журналу «Вопросы философии», про цю напівтаємну нараду не згадувалося в совєтській пресі. На цій нараді голова Т-ва для поширення політичних і наукових знань (яке після війни замінило непопулярний Союз войовничого безбожника) М. Б. Мітін представив релігійний стан в СССР та подав програму-заходи для ліквідації віри. Він ствердив, що «релігійні забобони перешкаджають трудящим активно включатися в будівництво комуністичного суспільства», що «за останній час церковники значно зактивізувалися і тепер не відбуваються богослуження, на яких не було б проповіді . . . особливо ожила діяльність католицької церкви в балтицьких країнах та західніх областях України і Білорусії . . . що всі ці факти доводять, що релігія не відмирає стихійно, ба що більше, спостерігається часткове відродження релігії в наслі-

---

[15] «Правда», № 205 (13138) від 24. VII. 1954.
[16] «Правда», № 315 (13248) від 11. XI. 1954.

док ослаблення боротьби проти неї . . . » Мітін формулює такі протизаходи: «потрібно викрити не тільки релігійні догми, але й їх антинауковий характер (в наші дні церковники доводять необхідність союзу між наукою і церквою)», в антирелігійну діяльність слід включити комсомол і партію, як також запровадити атеїстичне навчання у вищих школах, поліпшити атеїстичні видання, тощо.

На нараді делеґат з Ленінграду (Рамм) висловив досить песимістичну думку, що «немає надії на покращання атеїстичної праці, якщо партійні органи не скріплять свою працю в цій ділянці». Голова секції УССР Головаха розповів про атеїстичні семінари, що відбулися в Україні в 1956—57 рр.[17]

Офіційні рішення в справі зміни партійної тактики до релігійного питання, значить, ліквідація дотеперішнього «релігійного НЕП-у» й зміцнення атеїстичної пропаґанди були вирішені на листопадовому пленумі ЦК КПСС, що відбувся 12 листопада 1958 р. На цьому пленумі Хрущов представив свій 7-річний плян «побудови комуністичного суспільства» та реформу шкільництва («Про зміцнення зв'язку школи з життям»), що стали підставою для XXI з'їзду Партії (січень-лютий 1959 р.). Оскільки відразу після відбуття листопадового пленуму почалася на цей раз в партійній пресі гостра атака проти пережитків релігії, не підлягає ніякому сумніву, що рішення про войовниче наставлення до релігії виникло на цьому пленумі. Вже «Правда» від 14 листопада 1958 р. вимагала «зміцнення боротьби проти ворожої ідеології», а «Партийная жизнь» зазначала: «Скориставши з млявости антирелігійної пропаґанди, священики збільшили свою релігійну діяльність . . . вони зробили зусилля, щоб пристосувати релігію до модерних умов життя і вжили багато винахідливости в нових методах для притягнення народу, особливо молоді і дітей до церкви».[18] Грудневе число «Коммуниста» за 1958 р. подає конкретні директиви партійним організаціям для боротьби з релігією та обвинувачує деякі релігійні організації у нарушенні совєтської законности.[19]

Почавши від листопада 1958 р. уся совєтська преса та інша періодична і неперіодична література мобілізує маси до зміцнення антирелігійної діяльности, викриває антинауковість «релігійних пережитків», брутально нападає на священиків, «викриваю-

---

[17] *Гаркавенко Ф. И., Яковлев Е. Г.* «Всесоюзное совещание по вопросам научно-атеистической пропаганды». «Вопросы философии» № 5. 1957. Стор. 223—226.

[18] *Сидоров Д.* «Об отношении коммунистической партии к религии». «Партийная жизнь», № 22. 1958. Стор. 39.

[19] «Коммунист», № 17. 1958. Стор. 91—98.

чи» їхню антисоціяльну і нелеґальну діяльність. Широкого поширення в цей час зазнали антирелігійні журнали «Наука и религия», (теперішній тираж 141.350 прим.) і «Войовничий атеїст» (тираж 55.400), обидва органи Т-ва для поширення політичних і наукових знань, яке в половині 1963 р. переіменовано на Т-во «Знання».

В цей період часто вживаною формою антирелігійної пропаґанди були т. зв. «сповіді» колишніх священиків і сектантів, які нібито в наслідок наукової пропаґанди зірвали з своєю церквою чи сектою.[20]

На протязі 1959 р. пресові органи збільшили свої напади і обвинувачують Церкву в порушенні совєтської законности, в плеканні буржуазно-націоналістичних почувань», в шкодженні національній економіці, в тому що «релігія стоїть на перешкоді побудови комунізму».[21]

Органи молоді звертають увагу на виховну ролю родини і домагаються, що «батьки повинні бути відповідальні за антисоціяльне, релігійне виховання дітей серед родини. Ця відповідальність не повинна бути тільки моральною, але також перед законом . . . ».[22]

У своєму наступі проти Церкви, яка в другій половині 1959 р. особливо заторкнула РПЦ, совєтська преса почала переоцінювати минулу діяльність церковних діячів, висуваючи стару тезу про зв'язки Церкви з царизмом та про підозріле минуле деяких єпископів і священиків чи про їхню каляборацію під час німецької окупації».[23]

Паралельно з цією пресовою кампанією совєтський уряд скасував в 1959—61 рр. всі ті поступки, що він надав «льояльним віроісповіданням» в післявоєнний час. Закид про довге толерування «нелеґальної» діяльности священиків і сектантів, про введення в блуд партії і держави — був зроблений Радам в справі Російської ПЦ і в справах релігійних культів при Раді міністрів СССР.[24]

Символічним показником нової релігійної політики партії була демісія в лютому 1960 р. довголітнього Голови Ради в спра-

---

[20]«Правда Украины» від 9. XI. 1959; «Войовничий атеїст», № 2, 1962, стор. 23; № 5, 1963, стор. 24; № 8, 1963, стор. 19 і 20.

[21] «Правда», № 233 (14992) від 21. VIII. 1959; *Пастух М.* «Ставлення КПРС до релігії і атеїстичне виховання». Держполітвидав УРСР. Київ 1962. Стор. 32.

[22] *Филимонов Е.* «Оградить детей от религиозного влияния в семье». «Молодой коммунист», № 10. 1959. Стор. 80—82.

[23] Правда Украины» з 11. IX. 1959; «Литературная газета» з 21. VII. 1959; «Наука и религия», № 7, 1960, стор. 39—42.

[24] «Правда» від 21. VIII. 1959.

вах РПЦ Г. Г. Карпова, за якою пішла 21 липня 1960 р. резиґнація політичного амбасадора РПЦ митрополита Ніколая Ярушевича.

В цей час Московська Патріярхія «добровільно» звузила свою сферу діяльности, а Собор православних єпископів, що відбувся 18 липня 1961 р. в Загорську визнав, що деякі священики «нарушили совєтське законодавство» і прийняв зміни до статуту Церкви («Положение») з 1945 р., на підставі яких від священиків відібрано право контролю над господарськими і фінансовими справами парафій.[25]

Дальшим ударом по Церкві з боку держави була постанова в справі старечих пенсій. Своєю постановою з 23 травня 1956 р. Рада міністрів СССР поширила існуюче законодавство про роботу також на працівників релігійних організацій. Але розпорядженням Профсоюзу з 21 серпня 1962 р. подано перелік працівників релігійних організацій, які підлягають професійній обслузі, а саме: прибиральниці, сторожі, двірники, опалювачі. Але, якщо ці працівники одночасно виконують функцію церковних старостів, членів виконавчих органів релігійних організацій, чи відправляють богослуження, чи виконують обряди, тоді вони не мають права на державну пенсію.[26]

Напрям нової релігійної політики тривав і на XXII З'їзді Партії (1961 р.), коли під час т. зв. «другої десталінізації» з «культом особи» пов'язано відродження релігії в СССР, закидаючи Сталінові порушення ленінської лінії в справі релігії. Ф. Олешук, довголітній секретар «Союзу войовничого безбожника» писав: «Безмежне обоження однієї особи . . . сприяло відродженню старих забобонів і зміцнювало віру в бога. Репресія проти визначних антирелігійних кадрів і ліквідація масової організації «СВБ» довели до скорочення антирелігійної пропаґанди. Церква, зокрема православна, отримала під час періоду культу особи ряд поступків, які заперечують принципи ленінського декрету про відділення церкви від держави . . . ».[27]

Дослідники релігійного питання в СССР різно пояснюють причини нового курсу релігійної політики Хрущова. Посилений наступ проти Церкви заперечує деякі «ліберальніші» заходи, помітні на відтинках дипломатичному, чи економічному. Можливо, що суворе застосування «правовірної ленінської політики» в релігійній ділянці мало б зрівноважити деякі відхилення на відтин-

---

[25] «Журнал Московской Патриархии», № 8. 1961. Стор. 5—17.

[26] *Розенбаум Ю.* «О пенсиях работающим по найму в религиозных организациях». «Наука и религия», № 7. 1963. Стор. 80—81.

[27] «Книги о Ленине». «Наука и религия», № 4. 1962. Стор. 48.

ках зовнішньої політики та господарської ділянки. Однак основну причину войовничого становища партії до церковного життя слід шукати у значному зміцненні й поширенні релігійних почувань серед населення.

III. Сучасний стан релігії і Церкви в СССР, зокрема в УССР

В цьому розділі намагатимемося коротко накреслити сучасний стан поодиноких віровизнань та релігійних організацій, що існують тепер в Україні та про деякі форми збереження віри під совєтами. Від самого початку слід зазначити, що дані про релігійне питання в СССР є дуже скупі і фраґментарні, часто суперечливі та трудно їх сконтролювати, бо з кожним днем на цьому відтинку відбуваються великі зміни. Звернім тільки увагу, що на підставі солідних студій[28] за останні п'ять років, в наслідок посиленої пропаґанди та заходів адміністративних органів в СССР знищено від $^1/_3$ до $^1/_2$ місцевих релігійних організацій, що існували ще тому п'ять років.

Почнемо від традиційних українських церков, хоч відомо, що офіційно зліквідовано як УАПЦ, так і Українську Католицьку Церкву, і вони можуть тепер діяти тільки нелеґально. Наступ большевицької влади проти цих двох Церков зумовлений не тільки антирелігійними моментами, але також національними. Українська Православна і Українська Католицька Церкви зміцнюють відпорність українського народу перед насильницькою русифікацією.

а) УАПЦ

Відроджена під час другої світової війни Українська Автокефальна Православна Церква, яка постійно вела боротьбу не тільки проти большевицької системи, але також проти РПЦ опинилася в дуже скрутній ситуації з приходом совєтської влади. Під тиском останньої, частина духовенства УАПЦ звернулася до Екзарха Московської Патріярхії в Україні митрополита Йоана (Соколова), шукаючи «воз'єднання з РПЦ».[29] Цей же митрополит Йоан проводить «чистку» серед прихильників автокефалії й по-

---

[28] *Bociurkiw B.*, op. cit., p. 49; *Єришев А., Приходько Р., Онищенко О.* «Релігійні пережиття та їх подолання». Інститут філософії АН УРСР. Київ 1963. Стор. 42—43.

[29] «Патриарх Сергий и его духовное наследство». Изд. Моск. Патриархии. 1947. Стор. 176.

слідовників митрополита Полікарпа (Сікорського): «суворих засобів вимагало також очищення рядів духовенства від різного роду самозванців» ... [30] Тепер про УАПЦ совєти згадують тільки серед заборонених церков, або як про «залишки, що животіють ще за межами нашої країни, як релігійні філіяли буржуазно-націоналістичних організацій».[31]

Частина священиків УАПЦ, пройшовши «політичну чистку» і відбувши свої роки заслання, поверталася в Україну і в різній формі — леґально, як священики РПЦ, чи нелеґально, продовжують свою душпастирську діяльність.

б) Українська Католицька Церква

Добре зорганізована, із кількавіковою традицією та із своїми зв'язками із Західнім Світом, Українська Католицька Церква стояла на перешкоді комуністичній владі в її заходах створити совєтську людину. В поборенні цієї сильної церковної організації з'єдналися дві різнородні сили: Комуністична влада та Російська Православна Церква. Цим своїм поступуванням большевики ще раз виявили свій російський шовінізм, а РПЦ показала, що для неї важливіші російські інтереси, ніж християнська віра.

Література про нищення та змагання Української Католицької Церкви в Галичині (1946 р.) і на Закарпатті (1949 р.) досить обширна і загально доступна, тому цю тему не будемо порушувати, згадаємо тільки деякі джерела.[32]

Насильне возз'єднання Української Католицької Церкви з РПЦ не означає, що вона була ліквідована. Самі совєтські джерела по нині подають відомості про опір цієї Церкви та про прояви її діяльности.

Фахівець в ділянці антирелігійної діяльности в Україні проф. В. К. Танчер, переповідаючи історію «уніятської» Церкви та приєднання її до РПЦ, пише: «Переважна більшість віруючих, які примикали до цієї церкви, зустріли з схваленням це рішення, але частина уніятського духовенства намагається відновити уніятство ... Закордонна аґентура уніятської церкви веде підривну роботу серед віруючих західніх областей України. Представники уніятства закликають створити нову, так звану Києво-християнську церкву, яка мала б православну обрядовість і като-

---

[30] Там же, стор. 408.

[31] Українська Радянська Енциклопедія», том I., стор. 46. Також *Танчер В. К.*, цитований твір, стор. 323.

[32] „Die ersten Opfer des Kommunismus". München 1953; *Galter Alberto*. „Rotbuch der verfolgten Kirche". Recklinghausen 1957; *Теодорович Н.* «Ліквідація греко-католицької Церкви в СССР». «Український збірник» Інституту для вивчення СССР, книга 17. Мюнхен 1960. Стор. 76—93.

лицьку догматику . . . ».[33] Інший автор Г. П. Донець подає релігійні організації, що ще нині діють проти совєтської держави. Він пише: «Про це говорить ворожа діяльність деяких сект, наприклад, єговістів, залишків униятського духовенства в Західній Україні. З цими ворожими елементами, які прикривають свої злочинні дії релігійними вивісками, ведеться боротьба . . . ».[34]

В наслідок офіційної ліквідації Української Католицької Церкви частина вірних цього віровизнання відвідують римо-католицькі церкви, яких в Україні нараховують 132 (червень 1962 р.).[35]

В Західній Україні існують також місцевості, де вірні залишилися без священика, не бажаючи прийняти пароха, призначеного благочинним Московської Патріярхії.

Кілька років тому повернулися з заслання багато католицьких священиків, які перебувають на цивільній роботі, або на спочинку. Їм влада забороняє відправляти богослуження, тому їм доводиться виконувати душпастирські обов'язки нелеґально.[36] На підставі інформацій відвідувачів УССР з 1963 р. в Західній Україні мало б бути близько 150 таких священиків.

в) Російська (Руська) Православна Церква

Над цією формацією слід застановитися ширше, бо це найбільша леґальна релігійно-церковна організація в СССР, яка формально охоплює і репрезентує не тільки всіх православних в Україні, але також тих українців-католиків, які визнали Московську Патріярхію.

1) Структура РПЦ. Організація і діяльність РПЦ унормована новим статутом, що його затвердив Собор з 31 січня 1945 р.[37] На підставі цього статуту — «Положения» — РПЦ є строго централізованою організацією, яка в дечому нагадує царський, чи большевицький централізм. На чолі РПЦ стоїть Патріярх, що обирається помісним собором. При Патріярхові діє св. Синод, до якого входять постійними членами митрополити Крутицький (Московський), Київський і Ленінградський, а почавши з 1961 р. єпископ-голова відділу зовнішніх церковних зв'язків та єпископ,

[33] *Танчер В. К.*, цитований твір, стор. 201.

[34] «Основи атеїзму». Чернівці 1959. Стор. 176—177.

[35] «УРЕ», том 6. Стор. 253.

[36] Інформації групи французьких студентів („Culture et Amitié"), що в 1963 р. відвідали Україну.

[37] «Положения об управлении Русской Православной Церкви». Москва 1945.

що завідує Московською Патріярхією. Трьома тимчасовими членами є єпископи найстаріші за стажем хіротонії.

Поодинокі свої функції Московська Патріярхія виконує за посередництвом відділів («департаментів»), що існують при св. Синоді. Серед цих є: 1) Управління Московської Патріярхії, що займається адміністрацією Церкви і втримує зв'язок з епархіями; 2) Відділ зовнішніх церковних зв'язків, що завідує дипломатично-пропаґандивною діяльністю та керує установами Московської Патріярхії за кордоном. До 1960 р. цим відділом всевладно завідував митрополит Ніколай Ярушевич, тепер архиепископ Никодим Ротов (нар. 1929 р., впливова особа РПЦ); 3) Навчальний Комітет керує духовними семінаріями і академіями; 4) Господарське управління; 5) Пенсійний Комітет; 6) Видавничий відділ тощо.[38]

Московська Патріярхія широко включилася в прокомуністичну організацію т. зв. «захисту миру», де своєю присутністю допомагає большевицькій владі маскувати справжню мету цієї установи. Патріярхія бере також активну участь в Екуменічнім русі, в якому старається невтралізувати антисовєтські настрої. У зв'язку з посиленням антирелігійної діяльности в СССР — РПЦ переносить частину своєї роботи за межі Совєтського Союзу (очевидно за мовчазною згодою влади), де має тепер 14 центральних представництв із 11 єпископами. Закордоном ці представництва перебувають у тісних зв'язках з відповідними совєтськими амбасадами.

Адміністративно Патріярхія поділяється на церковно-територіяльні одиниці — епархії, межі яких звичайно відповідають адміністративному поділові СССР на республіки і області. В свою чергу епархія поділяється на благочинницькі округи, кожна з яких очолюється благочинним. Благочинний керує церковним життям окремих парафій через настоятелів храмів — священиків.

Тепер (1963 рік!) в СССР є 73 епархії, з чого 17 не зайнятих, із 61 архиєреями (1 патріярх, 8 митрополитів, 17 архиєпископів, 35 єпископів (до чого треба ще додати 16 єпископів за межами СССР).[39]

---

[38] „L'Eglise orthodoxe russe". Moscou 1958. P. 129—134.

[39] *Теодорович Н. А.* «Структура Московской Патриархии и ее правящий епископат» («Материалы и сообщения» Института по изучению СССР, № 174—175. Мюнхен. Стор. 72—96; *Теодорович Н.* «Російська Православна Церква в Україні». «Український Збірник» Інституту для вивчення СССР, кн. 16. Мюнхен 1959, стор. 47—81. *Struve Nikita* „Les chrétiens en URSS", Paris, 1963, p. 341—347.

Характерною рисою нововисвячених єпископів це відносно молодий їхній вік: здебільша між 34 і 39 рр. Це новий набір, старанно дібраний представником Ради при РПЦ, який має вже совєтську освіту і виховання, займає найбільш відповідальні пости в Патріярхії. Згадаємо архиєпископа Никодима Ротова, Владимира Котлярова (представника Московської Патріярхії при Раді Церков у Женеві), єпископа Мукачівського і Ужгородського Ніколая Кутєпова тощо.

Коли дані про стан вищої церковної ієрархії РПЦ загальновідомі з офіційних публікацій (хроніка в «Журналі Московської Патріярхії»), тоді трудніше довідатися про число церков, священиків, практикуючих вірних. На цьому відтинку всякі гіпотези можливі, тому і числа, подані поодинокими авторами, дуже різняться. Совєтська держава не провадить офіційної реєстрації віруючих, а представники РПЦ подають досить фантастичні дані.

Базуючись на поодинокі часткові дані, які легше дістати, і узагальнюючи їх до всесоюзного маштабу, Нікіта Струве доходить до таких цифр для 1957 р.: загальне число православних за своїм походженням в СССР: 160 міл., з чого хрещених є близько 100 міл. З цього числа приблизно 40 міл. є практикуючими вірними (25% усіх православних). Щодо числа церков, згаданий автор наводить число 20.000.[40] Ці загальні цифри згодом перебрали і інші дослідники релігійного життя в СССР, серед яких згадаємо Жана Меєндорфа і С. Ґрюнвальда.[41] Всі ці дані слід приймати з найбільшим застереженням, оскільки вони побудовані на неправірених гіпотезах.

Щодо інших джерел відносно числа православних в СССР згадаємо дані, що їх подала сама Московська Патріярхія в своєму рапорті, коли ставила свою кандидатуру до Світової Ради Церков в 1960 р., а саме 20 до 30 міл. вірних.[42] Це саме офіційне джерело подає 20 тис. православних церков на території СССР.

Приблизно цих цифр дотримуються і офіційні совєтські джерела. Так Б. Лобовик подає, що Православна Церква в 1957 р. нараховувала 20 тисяч парафій.[43] При цьому слід уточнити, що всякі статистичні дані є змінні і їх треба розглядати в аспекті часових змін. Це тим більше, коли врахувати посилену антирелігійну діяльність в СССР за останні 5 років. Тому, коли візьмемо за дійсну цифру 20 тисяч церков в 1956 р., то їх число подає спеціяліст по атеїстичній роботі В. Танчер на кінець 1959 р. —

---

[40] *Struve N.*, op. cit. P. 156—157.

[41] *Meyendorff J.* „L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui". Paris 1961. P. 134; *De Grunwald C.* „La vie religieuse en URSS". Paris 1961. P. 106.

[42] „Service oecumenique de presse et d'information" du 23 novembre 1961.

[43] *Лобовик Б.*, цитований твір, стор. 55.

13.500,[44] а в половині 1961 р. тільки 11.000.[45] Щодо манастирів, то їх було в 1958 р. — 69, а в серпні 1962 р. совєтське джерело подає їх на 30.[46]

Про число священиків ще трудніше щось сказати конкретніше. Офіційно представники Московської Патріярхії оперують цифрою 30 тисяч.[47] Беручи до уваги, що старші священики вимирають, а духовні семінарії не підготовляють поважнішого числа нових кандидатів, та що в наслідок переслідувань партії багато покинуло священичий стан, то подану цифру слід поважно зменшити.

Ці зіставлення навіть приблизних цифр дають нам змогу визначити, наскільки нищівною була антирелігійна діяльність за останні п'ять років. В наслідок посиленої атеїстичної пропаґанди та вжитих адміністративних заходів Церква втратила за цей короткий період від $^1/_3$ до $^1/_2$ всього свого обсягу дії.[48]

2. Російська Православна Церква в Україні. Формально Православна Церква в УССР є екзархатом, тобто автономною одиницею в лоні Православної Патріярхії РПЦ. Цей статус надано Православній Церкві в Україні в 1918 р. за часів гетьманату, але тепер функція «екзарха» є тільки почесна. Всі кандидати на єпископів назначуються Московською Патріярхією. Завважуємо, що нове «Положения» з 1945 р. не згадує про автономний статус Церкви в Україні, тільки присвоює Київському митрополитові екс-офіціо членство в Патріяршому Синоді.[49] Почавши з 1944 р. до нині «екзархом всієї України і митрополитом Київським і Галицьким» є Йоан Соколов, за національністю росіянин.

РПЦ в УССР поділяється на 19 епархій, з яких 4 не є зайнятими. Ось список єпархій та архиєреїв УССР:

1) Київська епархія, очолена Митрополитом Київським і Галицьким, Йоаном (Іван Соколов), нар. 1877 р. у Дмитрове, Московської губ., єпископ з 1927 р., екзарх України з 1944 р.

Два вікаріяти: Переяслав-Хмельницький і Уманський не є зайняті.

2) Вінницька епархія — архиепископ Вінницький і Брацлавський Йоасаф (Лелюхин), назначений 1961 р.

---

[44] *Танчер В. К.* «Причини існування релігійних пережитків в СРСР». Київ 1959. Стор. 4.

[45] *Танчер В. К.* «Основи атеїзму». Стор. 181.

[46] «Войовничий атеїзм», № 8. 1962. Стор. 82.

[47] *Struve N.*, op. cit., p. 146.

[48] *Bociurkiw B.*, op. cit., p. 49; Звернемо також увагу, що за 1957—59 рр. в УССР підготовлено понад 25 тисяч лекторів-атеїстів («За войовничий атеїзм». Збірник статтей. Київ 1959. Стор. 13).

[49] «Православный Церковный Календар на 1946 г.», Москва 1946.

3) Волинська епархія — єпископ Волинський і Рівенський — Методій (Мензак), нар. 1914 р. у Банилові над Черемошем, Чернівецька обл., єпископ з 1962 р.

4) Дніпропетровська епархія не зайнята з 1961 р., завідує нею митрополит Симферопільський і Кримський.

5) Дрогобицька епархія — єпископ Дрогобицький і Самбірський, перестала існувати з приєднанням Дрогобицької области до Львівської (1959 р.).

6) Житомирська епархія — архиєпископ Житомирський і Овруцький, Євменій (Хоральський), нар. 1886 р. в Херсонській губ., єпископ з 1954 р., в Житомирі з 1958 р.

7) Кіровоградська епархія — єпископ Кіровоградський і Миколаївський Ігнатій (Демченко), нар. 1905 в Молдавії, єпископ з 1961 р.

8) Луганська епархія — не зайнята з 1948 р.

9) Львівська епархія — єпископ Львівський і Тернопільський Григорій (Закаляка), нар. 1908 р. в Дрогобицькій обл. (кол. католик), єпископ з 1956 р., у Львові з 1958 р.

10) Мукачівська епархія — єпископ Мукачівський і Ужгородський Николай (Кутепов), нар. 1924 р. в Тульській обл., єпископ з 1961 р.

11) Одеська епархія — митрополит Одеський і Херсонський Борис (Вік), нар. 1906 р. в Саратовській обл., єпископ з 1944 р., в Одесі з 1956 р. Вікаріят Балтицький скасований з 1958 р.

12) Полтавська епархія — єпископ Полтавський і Кременчуцький Аліпій (Хатовицький), нар. 1901 р. у Волинській обл., єпископ з 1958 р.

13) Симферопільська епархія — митрополит Симферопільський і Кримський Гурій (Єгоров), нар. 1891 р. в Новгородській губ., єпископ з 1945 р., в Симферополі з 1959 р.

14) Станиславівська (Івано-Франківська) епархія — єпископ Івано-Франківський і Коломийський Йосиф (Савраш), нар. 1909 р. в Станиславівській обл. (кол. католик), єпископ з 1957 р.

15) Сумська епархія — єпископ Сумський і Охтирський, не зайнята з 1959 р.

16) Харківська епархія — єпископ Харківський і Богодухівський Нестор (Тугай), нар. 1900 р. в Київській обл., єпископ з 1953 р., в Харкові з 1961 р.

17) Хмельницька епархія — єпископ Хмельницький і Кам'янець-Подільський — не зайнята з 1962 р.

18) Чернівецька епархія — єпископ Чернівецький і Буковинський Дам'ян (Марчук), нар. 1899 р. у Волинській обл., єпископ з 1961 р.

19) Чернігівська епархія — єпископ Чернігівський і Ніженський Теодосій (Процюк), нар. 1899 р. у Волинській обл., єпископ з 1962 р.

Підсумовуючи ці дані, стверджуємо, що в половині 1963 р. в УССР було — 19 епархій, з чого 5 не зайнятих. В складі єпископату є: 3 митрополити, 1 архиєпископ і 10 єпископів.

За національним походженням (точніше: за місцем народження): 8 народжених в Україні, 4 в Росії, решта — не вияснено. Крім цього в РСФСР перебувають 6 єпископів народжених в Україні: Никодим Руснак, Антоній Кротевич, Флавіян Дмитрюк, Нікон Лисенко, Веніямін Новицький, Теодосій Погорський. За кордонами СССР є 2 українці — Філярет Денисенко і Досітей Іванченко.[50]

Про стан парафій (відкритих церков) в Україні, як також про число священиків маємо тільки приблизні та неправірені дані. Цілковито відсутні будьякі дані про число віруючих в Україні.

Назагал більшість дослідників релігійного питання в СССР стверджують, що «присутність Церкви чимраз менше відчутна в СССР, коли пересуваємося з південного-заходу до північного-сходу».[51] Саме цитований автор Н. Струве подає такі дані про стан православної Церкви: «Україна творить великий релігійний резервуар і на 40 міл. населення вона має 8 500 церков, обслужених 6 800 священиками, близько 40 манастирів на всіх 67 (у СССР) і 3 семінарії на 8 всесоюзних. Густота парафій осягала в Україні пропорцію 1 на 5 000 населення . . . ».[52] Ці дані може були правдиві в половині 1950-их рр., але в наслідок переслідування вони значно зменшилися.

Деякі відомості про сучасний стан подає київський професор В. К. Танчер, на підставі якого «більша половина з 11 тисяч православних церков СССР розташована на Україні».[53] Він доповнює цю загальну цифру даними перепису населення з 1959 р., коли переведено реєстрацію релігійних установ державними органами. Він пише: «В областях Дніпропетровській, Харківській і деяких інших одна релігійна установа припадає на 6-9 і більше

---

[50] *Теодорович Н. А.* «Російська Православна Церква в Україні». «Український Збірник Інституту вивчення СССР», кн. 16. Мюнхен 1959. Стор. 47—81; *Struve N.*, op. cit., p. 342—345.

[51] *Struve N.*, op. cit., p. 157.

[52] Idem, p. 158.

[53] Idem, p. 181.

тисяч населення. Це області з високим рівнем розвитку промисловости, переважна більшість населення цих областей мешкає в містах. В областях Житомирській, Кіровоградській, Полтавській, Сумській, Хмельницькій, Черкаській і Чернігівській одна релігійна установа припадає на 3-5 тисяч людей. Про ці області слід сказати, що вони являють собою області з перевагою в економіці сільськогосподарського виробництва, переважна більшість населення цих областей мешкає в селах. Нарешті, третю групу областей становлять області, в яких одна релігійна установа припадає менш, ніж на 2 тисячі населення. Це західні області України . . . ».[54] Переводячи калькуляцію за цими не вповні точними даними доходимо до числа близько 10.000 релігійних установ.

Щодо соціяльної аналізи поширення віруючих, В. К. Танчер подає такі висновки: «В промислових областях України вплив релігійників значно менший, ніж в сільськогосподарських . . . Особи фізичної праці в своїй масі більше піддаються дії відставання суспільної свідомости від суспільного буття, і тому їх свідомість звільняється від релігійних пережитків більш повільно . . . Релігійні пережитки поширені серед тієї частини трудящих, яка в силу виробничих умов більш відірвана від суспільности і здійснює виробництво невеликими групами чи поодиноко . . . Серед жінок більше поширені релігійні пережитки . . . ».[55]

Аналогічні дані, а саме 5-6 тисяч парафій в Україні подає також український спеціяліст церковного питання Б. Боцюрків, професор Едмонтонського Університету (приватний лист). Більше скептично сприймає ці цифри протоєрей Д. Бурко, який думає, цитуючи стан Церкви з 1943 р., коли на Наддніпрянщині «було б. 3 000 храмів, то в цей час їх малощо більше . . . ».[56] Але при цьому, автор не врахував парафій Галичини, Буковини, Закарпаття, де мережа релігійних установ найгустіша.

На підставі звідомлень туристів з 1963 р. («Foyer de Deux Ours») ось деякі дані про стан церков по більших містах України:

Київ: 5 церков: Собор св. Володимира, Церква св. Костянтина і Олени, Св. Хреста на Подолі і два манастирі: Покровський і Флоровський на Подолі. В останніх перебувають б. 500 монахинь, куди во-

---

[54] *Танчер В. К.* «Основи атеїзму». Стор. 326.

[55] Там же, стор. 326—328. До аналогічних висновків доходять автори з Інституту філософії у збірнику «Релігійні пережитки», цитований твір, стор. 79.

[56] Прот. *Бурко Д.* «Сучасне становище Православної Церкви в Україні» («Український Збірник Інституту для вивчення СССР», кн. 16. Мюнхен 1959. Стор. 89).

ни з'їхалися з усієї України. Закриті: Печерська Лавра (травень 1961 р.), Церква св. Андрія (28 травня 1961 р.), Церква на Байковому кладовищу (липень 1962).

Львів: 6 православних церков: Св. Юр, Успенська, Преображення, Св. Петра і Павла, св. Магдалини, св. Антонія;
2 католицькі: св. Єлисавети і Домініканська.

Харків: 4 церкви.

Одеса: 2 православні і 1 католицька (священик поляк).

Чернівці: 3 православні і 1 католицька.

Вінниця: 1 православна і 1 католицька.

Житомир: 1 православна і 1 католицька.

Мукачів і *Ужгород:* по дві православні церкви.

Полтава: 1 православна, манастир закритий.

Почаїв: церква діє, манастир закритий.

В загальному цифри різних джерел, щодо числа парафій та відкритих церков в Україні сходяться і можна прийняти цифру 5 500. Але при цьому, не треба забувати, що тепер церкви не будуються, а влада робить все, щоб навіть існуючі перетворити на маґазини й кіно, чи щоб їх зруйнувати.

Ще гірше є з релігійними організаціями-парафіями та релігійно-церковними кадрами.

Головними засобами, якими совєтська влада намагається тепер знищити «релігійні пережитки» це:

а) Самоліквідація релігійних об'єднань в наслідок відходу членів, особливо членів «двадцятки».[57] За останній час партія знайшла додатковий спосіб для ліквідації релігійного життя, спеціяльно інтерпретуючи декрет з 1929 р. про релігійні об'єднання, а саме створення «двадцятки» атеїстів, яка домагається закриття церкви чи парафії.

б) Відібрання місцевими совєтськими адміністративними органами «реєстрації» — урядового дозволу, без якого не може існувати ніяка релігійна організація. Практично у всіх випадках, щоб закриття було офіційно виправдане, його пов'язується з «порушенням совєтської законности»,[58] що не трудно знайти у со-

---

[57] «Войовничий атеїст», № 9, 1961, стор. 45; № 6, 1962, стор. 23; № 10, 1962, стор. 9.

[58] «Войовничий атеїст», № 3, 1961, стор. 29; № 7, 1961, стор. 23; «Ж.М.П.» № 8, 1961, стор. 11—13. Останнім часом для «викриття порушень церковниками і сектантами радянського законодавства і постанов уряду про ре-

вєтських умовах життя. Звернім увагу на загострення закону РСФСР, в який введено широку формуловку злочину «посягання на особу» в сенсі незаконного примусу виконувати релігійні практики; злочинцями тут можуть бути навіть і батьки супроти своїх дітей («*Ведомство Верховного Совета РСФСР*», Но. 29(199), 26 липня 1962 р.).

в) Одностороннє скреслення совєтами «контракту» з релігійними об'єднаннями, коли то націоналізується їхні приміщення для праці.[59]

Щодо священиків, то крім застосування адміністративних заходів (дивись: постанова ЦК з листопада 1954 р.), обвинувачується їх в участі в крадіжах, спекуляції, шахрайстві, неморальності; ще треба додати примушуючі заходи шляхом офіційних розпорядків, як, наприклад, згадана постанова в справі пенсій тощо.

На шляху переслідування релігійної свободи частково вводиться в практику вимога підписів батьків при хрещенні дітей. Батьки мусять скласти офіційну заяву, що вони вимагають охрестити дитину. Без такої письмової заяви священик не має права хрестити, а коли це зробить, тоді не тільки покараний за проступок, але й притягається до відповідальности цілу парафію.

3. Релігійна освіта. За останні п'ять років чи не найбільші заходи вжила совєтська система для ліквідації духовних навчальних закладів. Відомо, що після другої світової війни в Україні діяли три духовні семінарії: Одеська, відкрита в 1945 р., Волинська, відкрита в Луцькому 1 вересня 1946 р., і Київська, відкрита з 18 лютого 1947 р. Офіційні чинники, як совєтська влада, так і представники Московської Патріярхії ніяк не хотіли відкрити славну Київську Духовну Семінарію, хоча такий дозвіл отримали аналогічні інституції в Москві й Ленінграді.

В 1960 р. уряд відібрав будинок Київської семінарії (аналогічно також в Ставрополі і Саратові) і вона перестала діяти. Учнів перевезено до Одеської семінарії, але й тут адміністрація реквізувала будинок, а семінарію перевезено на передмістя. Число семінаристів в 1957 р. було 490, а саме: 170 в Київській, і по 160 в Одеській і Луцькій семінаріях.[60] В 1958 р. в Луцькому було 37

лігійні культи при всіх райвиконкомах і окремих сільських радах створено громадські комісії сприяння уповноваженим у справах православної церкви і релігійним культам». *Швидак О. М.* «Партійні організації України в боротьбі за дієвість науково-атеїстичної пропаґанди ...». «Український історичний журнал», № 6. 1963. Стор. 32.

[59] «Войовничий атеїст», № 9, 1961, стор. 45; № 4. 1962, стор. 80; № 12, 1962, стор. 22—23.

[60] «Віра і культура», ч. 11, 1957.

випускників (з чого 20 колишніх католиків). За інформаціями туристів з 1963 р. навіть ці дві семінарії — в Одесі і Луцькому є перед ліквідацією «через брак студентів». Ця сумна картина тільки підкреслює велику кризу кадрів духовенства в Україні. Щоб запобігти великій потребі, більшість нових священиків набирають з рядів «псаломщиків» — дяків,[61] що зумовлює низький рівень освіти священичого дsocrosту в Україні.

Паралельно з наступом на духовні семінарії керівники партії подбали про обов'язковість атеїстичної освіти. Розпорядком міністерства вищої і середньої спеціялізованої освіти з 1959 р. введено у всіх вищих школах обов'язковий курс «Основи наукового атеїзму», який розпочато в навчальному 1959/60 р.[62] Подібна постанова прийнята в 1960 р. також щодо викладів атеїзму в середніх школах.[63]

В основу програми цього курсу був покладений проєкт, опрацьований вже нераз цитованим професором В. К. Танчером. В цей час кожний український університет видав підручник з наукового атеїзму. Ось деякі вибрані питання цього курсу: I. Марксистський атеїзм — вища форма атеїзму. II. Виникнення релігії. Марксистсько-ленінська критика ідеалістичної теорії походження релігії. III. Іудаїзм і його реакційна суть в сучасному етапі. IV. Сучасне християнство. V. Протилежність науки релігії (Протилежність науки й релігії в питаннях суспільного розвитку). VI. Ставлення Комуністичної Партії і Радянської держави до релігії і церкви. VII. Форми і методи науково-атеїстичної пропаґанди.[64]

4. Релігійні видання. Також на цьому відтинку Московська Патріярхія, разом із совєтською владою, проводить національну дискримінацію, намагаючись до мінімуму обмежити видання українською мовою. Якщо певні уступки зроблені під цим кутом, то вони звернені тільки до українців із Західніх Земель (Галичина, Буковина і Закарпаття); дискримінація українців з Наддніпрянщини продовжується.

Напередодні «Собору» з 1946 р., у Львові почав виходити місячник на 32 сторінки під наголовком «Епархіяльний Вісник», що його видавала група о. Г. Костельника. Від лютого 1948 р. змінено назву журналу на «Православний Вісник» із підзаголовком «Видання єпископів Західньої України, Буковини, Закарпаття під керівництвом Екзарха всієї України Митрополита Київського і

[61] *Struve N.*, op. cit., p. 147.
[62] «Наука и религия», № 10, 1959, стор. 4.
[63] «Наука и религия», № 9. 1960. Стор. 6—7.
[64] *Танчер В. К.* «Основи атеїзму». Стор. 340.

Галицького Йоана». За неофіційними даними появу «Православного Вісника» припинено на початку 1963 р.[65] Фактичним, але неоголошеним редактором журналу був брат архиєпископа Макарія, Йосип Оксіюк, колишній архиєпископ УАПЦ, тепер «мирянин», якого брат урятував з концентраційних таборів. Єдиним неперіодичним виданням українською мовою була книжка про відомий «собор»: «Діяння Собору Греко-Католицької Церкви у Львові 8-10 березня 1946». Видання Президії Собору. Львів 1946 р. стор. 176. Цій неіснуючій релігійній літературі протиставляться сотні видань атеїстичної пропаґанди, число яких зростає з кожним роком.

5. *Оцінка Російської Православної Церкви.* Співпраця між Церквою і комуністичною владою — отже, співпраця двох себе виключаючих чинників — може бути тільки коньюнктурною і короткотривалою. Не зважаючи на усі уступки та послуги, що їх робила Російська Православна Церква, комуністичний режим прямує до знищення і цієї відданної їй установи. Своїм льояльним поступованням супроти антирелігійної системи, Російська Православна Церква поважно підірвала своє моральне становище та підірвала собі довір'я з боку загалу вірних. В наслідок цього витворилася велика прірва між ієрархією і низовим священством та вірними. Можна ствердити, що тепер зберігачами справжньої віри і недоторканости християнської моралі залишилися вірні, а не ієрархія.

Тому при оцінці Російської Православної Церкви треба мати на увазі, з одного боку, коньюнктурну верхівку Церкви, що є часто на услугах комуністичної системи, але рівночасно відданих справжніх пастирів та жертвенних вірних, які серед найтрудніших обставин і далі працюють для розвитку Христової віри.

Релігійна проблема, як також і багато інших ділянок життя під совєтами вимагають обережного підходу, який бере до уваги надзвичайні обставини. Так само, як загальне схвалення дії Російської Православної Церкви, так і засуд і заперечення всіх її проявів відбігали б від правди.

г) Релігійні секти

Серед великого числа сект, що діють на території СССР, звернемо увагу тільки на секти, що поширені в сучасній Україні. Це секти західнього походження. Тому не заторкуватимемо цілого ряду традиційних російських сект (старовіри, хлисти, скопці), чи

---

[65] *Struve N.*, op. cit., p. 353.

сект, що появилися після революції (Правдива православна церква, Божії діти, Леонтієвці, Чуріковці тощо).

В Совєтському Союзі існують леґальні, зареєстровані секти, які потрактовано в категорії «льояльних» культів. Вони користуються такими самими правами, як Російська Православна Церква. Існують ще секти нелеґальні, які діють підпільно і що їх влада суворо переслідує.

1. Найпоширенішою сектантською організацією в СССР є *«Союз евангельських християн-баптистів»*, що постав в 1944 р. з об'єднаних двох сект: баптистів і евангелистів. Баптистська секта в СССР складається з окремих общин, які утворюються за територіяльним принципом. З 1945 р. баптисти-евангелисти видають російською мовою журнал «Братский Вестник». Більшість (2/3) членів цієї секти складається із жінок. Частина керівників Союзу евангельських християн-баптистів бере участь в русі прихильників миру.

Загальне число баптистів в 1960 р. доходило до 540 тисяч, з чого більше як половина перебуває в Україні. В Київській області нараховано 170 громад, в Харківській — 56, в Донецькій — 73, в Чернігівській — 72 громади.[66]

2. Адвентисти або «суботники» в СССР зорганізовані в релігійній організації «Союз адвентистів сьомого дня», яка є визнана совєтською владою. Їхній центр знаходиться в Москві. Адвентисти групуються в 300 громадах, з чого 115 є в Україні. Загальне їхнє число охоплює 26 тисяч, з чого 9 000 членів в Україні.[67] Великі скупчення адвентистів находяться в Донецькій області і в Криму.[68]

3. За «антисоціяльне і антисовєтське» наставлення секта *«п'ятидесятників»* заборонена владою. Про діяльність цієї секти часто довідуємося із судових звідомлень, що їх подає преса. В Україні п'ятидесятники поширені в Одеській, Волинській та Рівенській областях. Ця секта має більше відгалужень (трясуни, смородинці, мурашковці), між якими одне співпрацює з баптистами.

4. Також забороненою сектою в СССР є *«Свідки Єгови»*. Проте про цю секту часто довідуємося із совєтської преси. Єговісти видавали підпільно журнал українською мовою «Вартова башня».

---

[66] Ibidem, p. 203.

[67] „Conférence de toutes les églises et associations religieuses de l'URSS pour la defense de la paix dans le monde". Moscou 1962, p. 207.

[68] *Москаленко В. А., Артамошин Ю. Н.* «Правда о христианськых сектах». Москва 1963. Стор. 65.

Вони поширені головне в Донецькій і Миколаївській областях та в Західній Україні.[69]

Підсумовуючи загальні дані про секти, слід завважити, що вони зазнали менших ударів в час загостреної совєтської релігійної політики. Це з уваги на структуру їхньої організації та на положення керівників сект, які не потребують спеціяльної освіти: Секти, особливо підпільні (єговісти і п'ятидесятники) скористали із закриття православних парафій, щоб перетягнути частину вірних до себе.

Поява і поширення сект в сучасній Україні — це доказ, що народ спраглий духової поживи, якої бракує в совєтській дійсності. Але цей позитивний прояв має і свій неґативний бік, а саме, що цієї духової поживи від сект народ не може дістати.

В усякому разі проблема сект є дуже важливим фактором релігійного питання в СССР і над цим питанням потрібно б застановитися ґрунтовніше. З цим питанням доведеться Церкві мати діло також в післясовєтський період.

ґ) Юдейська релігія

Поза християнськими віровизнаннями в Україні найбільше поширеною є юдейська релігія. Це релігія одного народу — жидівського, або еврейського, тому питання юдаїзму тісно пов'язане із питанням жидівського народу, через що часто ці два поняття змішують. За переписом з 15. І. 1959 р. в СССР було 2.268 тисяч жидів, в тому числі в Україні 840 тисяч. В Совєтському Союзі створено еврейську автономну область з центром в Біробіджані, в якій проживає 163 тис. населення. Для еврейського населення виходить всесоюзний журнал «Совєтіше Хаймат».

Юдейська релігія є офіційно визнана совєтським урядом і за офіційними даними користається «можливостями для вільного існування (синагоги, школа, релігійна література). Вона не має єдиного релігійного центру в СССР, але синагоги можуть мати зв'язок між собою . . . ».[70]

Переслідування юдейської віри має своє джерело в загальній антирелігійній політиці СССР, але також у тому, що — мовляв — «юдейська релігія міцно переплелась з еврейським буржуазним націоналізмом, сіонізмом, . . . якому піддалася частина еврейського населення в СССР, головним чином з молодих радянських республік та областей . . . ».[71] До цього ще долучується політика Із-

---

[69] «Войовничий атеїст», № 8, 1961, стор. 18—20.
[70] *Танчер В. К.*, цитований твір, стор. 110.
[71] «Правда про іудейську релігію і сіонізм». Київ. Стор. 10.

раїлю, яка приєдналася до політики «американського імперіялізму».[72]

Одній частині єврейського населення СССР вдалося в 1946—48 і в 1956—57 рр. переїхати до Ізраїлю, де воно включилося у відбудову молодої жидівської держави. Щоб припинити еміґрацію жидів з СССР, советські чинники повели широку акцію проти Ізраїлю, публікуючи листи жидів, які не зуміли включитися в нові обставини життя.[73]

В акції поборювання юдейської релігії Державне Видавництво Політичної Літератури УРСР видало брошуру: «Правда про іудейську релігію і сіонізм», Київ 1962, в якій подано «Розповіді колишніх вірних». Вони «розкривають», що діється «За дверима синагоги» та малюють «Трагедію обдурених — тих, що побували в сіоністському раю». Це збірка статтей про жидів, що друкувалася в різних українських часописах 1959—1961 рр.

За останніми даними звіту президента Світової жидівської Ради — Н. Ґольдмана відзначається «поступове, але постійне погіршення положення советських жидів в площині колективній, національній і релігійній, але також в площині індивідуальній». Щодо релігійного положення Ґольдман пише: «На протязі останніх двох років не завважено ніякого покращання. Навпаки, відбувається відчутне погіршення. Продовжують закривати синагоги. Це сталося у Свердловську, Житомирі, Казані, Грозному, Жмеринці, Чернівцях, Білій Церкві, Каунасі, Калараш, Львові і П'ятигорську. Рабинська школа в Москві — це єдина «єшіва», що існує в СССР. Вона має всього трьох-чотирьох учнів».[74] Цей звіт ще подає, що 60% всіх осіб засуджених на смерть за «економічні переступки» — це жиди (на 149 засуджених б. 60% це жиди, а в Україні цей відсоток доходить до 90%.[75]

Кінцеві завваги

Наступ комуністичної влади на ідеологічному відтинку проявляється з особливою гостротою на релігійному, і він зумовлений тим, що в СССР люди почали відчувати потребу духової поживи, вони протестують проти зматеріялізування світу (за гаслом «не хлібом єдиним»), вони шукають зв'язок з позасоветським світом, зв'язок із надземними силами. Тому гін до релігійного жит-

[72] «Основи атеїзму». Чернівці 1959. Стор. 62.
[73] Газета «Труд» від 26. V. 1959.
[74] „Le Monde" du 14. IX. 1963.
[75] „Le Figaro" du 2. X. 1963.

тя це не тільки «спізнення свідомости в порівнянні з соціяльними змінами», як це хоче представити марксистська ідеологія.

Найновіша совєтська тактика на релігійному полі — це протиставлення, за словами комуністів, протинауковій і назадницькій релігії наукового марксистського атеїзму. Для закріплення саме такого подолання релігії на допомогу приходить адміністративна влада, яка ліквідує церковні школи, залишаючи майбутнє Церкви на малоосвічених псаломщиків та сектантів, чи вироблених підставлених людей, призначених на зовнішнє представництво (у виді Никодима, Котлярова тощо).

Які вигляди на майбутнє? Наступ проти Церкви тільки загострюється. Однак, здається, що влада хоче провести ліквідацію безболісно. Це з уваги на зовнішній світ, як також і тому, щоб не творити мучеників Церкви. Тому влада скоріше намагається скомпромітувати Церкву в очах населення. Треба припускати, що навіть коли совєтській владі вдасться знищити релігійну організацію — Церкву, їй не вдасться цілковито викорінити віри в душах людей. В 1939 р. Церква була майже цілковито знищена, але не віра. Це показали події другої світової війни. А чергові переслідування можуть стати зворотним пунктом, надаючи вірі нову живу силу.

Завдання Церкви на еміґрації підготовити відповідні богословські кадри, поглибити теологічну науку, збагатити релігійні видання. І це не так для самої еміґрації, як для майбутніх завдань Батьківщини.

Олександер Кульчицький

ПРОБЛЕМАТИКА ВЗАЄМИН ЕТНОПСИХОЛОГІЇ І ДИФЕРЕНЦІЯЛЬНОЇ ПСИХОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ

Визначення теми і загальний перегляд її проблематичних аспектів

Взаємини між психологією і психологією релігії виникають із стосунків релігії і етнопсихіки. З одного боку, релігійний аспект є дуже важливий для *типологічної статичної характеристики етнопсихе*, як також релігійний чинник має велике значення у формуванні цієї національної психіки, — *із динамічно-генетичного погляду*. З другого боку, релігійні явища включені в етнопсихологічну структуру людини, зазнають обов'язково змін та *етнічно забарвлюються*.

З цих, найзагальніше тільки зазначених, стосунків поміж релігією і етнопсихе постають окреслені проблеми етнопсихології, а саме проблема місця і значення релігійного аспекту в типологічно визначеній національній психіці, розгляданій, як *завершена структура*, — як також ролі і дії релігійних чинників в динамічно-генетично розгляданій, поступневій, історичній формації етнопсихіки. Треба додати, що поскільки існує можливість подвійного розуміння національної психіки, як колективної психіки «ми», — і як психіки індивідуальних «етнотипів», іншими словами, як етнопсихологічно зумовленої подібности *індивідуальних* психічних структур членів народу, — справа значення релігії і її місця в національній психіці далі ускладнюється і диференціюється, залежно від того, чи йдеться про місце і значення релігії для національної психіки в першому, колективному, її розумінні, чи в другому, — індивідуалізованому, «національного етнотипу».

Для психології релігії, поскільки вона цікавиться різницею релігійного переживання в різних обставинах і середовищах,

точніше для диференціяльної психології релігії[1] виникає із стосунку релігії до етнопсихе проблема *визначення специфічних*, тобто національно *забарвлених релігійних явищ*, у різних площинах їх наявности, почавши від релігійного первісного переживання і типу релігійного досвіду, — закінчивши на інституціоналізованих формах її вияву.

На цьому місці, після загального визначення теми, — добре буде зробити застереження, що не плянуємо (бо не можемо цього зробити в короткому часі доповіді) представити *розбудову проблематики* взаємин етнопсихології і психології релігії, а тільки дати її *нарис*, і тому не можемо цієї проблематики повністю *визначити*, а тільки *загально накреслити*.

Проблема «етнопсихіки»

Якщо проблематика взаємин між етнопсихологією і психологією релігії виникає, як ми сказали, з можливих стосунків між етнопсихе і релігією, — першим нашим завданням є визначити, хоч би приблизно, саме поняття «етнопсихе». Етнопсихологія не є, на жаль, досить далеко розвинутою наукою, щоб це поняття вже було вільне від власної проблематики. Термін «етнопсихе» означає, як ми вже згадали, одночасно поняття *колективної* національної психіки, що (і тут починається проблематика) існує на ділі виключно в *індивідуальних психіках*, але творить у сфері кожної індивідуальної психіки члена народу *окремий обсяг* психічних змістів, тісніше пов'язаних із колективом, у якому усвідомлюється в меншій чи більшій мірі почуттєво і інтелектуально *збірне «ми» національної групи, і звідки виникають* ті вольові реакції та ставлення індивідів, які мають менш чи більш безпосереднє відношення до цього «ми», і які довершуються саме завдяки існуванню *обсягу «ми»* у кожній індивідуальній «психічній сфері».

В другому розумінні «етнопсихе» означає психологію «етнотипу»,[2] поняття, що має (як пише Міроґліо[3]) «передовсім статистичну реальність»; «воно не має застосування у своєму повному змісті для всіх членів даної групи, але для її середньої», в розу-

---

[1] «Диференціяльна психологія намагається схопити відрізнені психічні прикметності, психічну різницю типів, чи груп.» Дивись: Hohlmann W. Wörterbuch der Psychologie. Stuttgart 1959. Стор. 78.

[2] Grieger Paul. La caractérologie ethnique. Paris 1960.

[3] Miroglio Abel. La psychologie des peuples. Paris 1962.

мінні «статистичної медіяни». У етнотипі *визначена психічна структура,* що перебуває *найчастіше в однородній етнічній групі.* Треба додати, що в психіку етнотипу входить очевидно той обсяг «ми», який творить поняття колективної національної психіки, що про нього вище була мова. Коли згадати, що як колективну «етнопсихе», так і «етнопсихе етнотипу», можна і треба розглядати як статично — у стані їх сучасної завершености — у вже немов готовій структурі, так також динамічно і генетично, «in statu nascendi», в їх еволюції і формації, — тоді виясниться вся складність поняття «етнопсихе» та визначення цього поняття набере характеру ще нездійсненого, хоч і не нездійсненного постуляту.

У стосунку до українського народу, молодого у тому розумінні, що його «етнопсихе» не могла ще остаточно викристалізуватися, хоч би наслідком відсутности власної державної форми, — а, мабуть, і для інших народів, — здається найкращим підходом для приблизного хоч би визначення «етнопсихе», — метода, що її можна б назвати динамічно-генетичною. Згідно з цією методою належить простежити не завершену національну психіку, але її формування, розглядаючи відносно легкі до дослідження формуючі національну душу чинники і їхню дію в її спрямованості на якості, та ті аспекти національної вдачі, що є наслідком дії *спільних* для цього народу формуючих чинників, які мають загальний, отже національний характер. Не маючи змоги увійти в дуже складну проблематику застосування динамічно-генетичної методи визначення етнопсихе, подамо тільки до відома, що йдеться про шість чинників і аспектів формації національної психіки, а саме про: 1) соматопсихічний чинник і аспект, що стосується головне расових відносин, 2) геопсихічний, який пов'язаний із географічним оточенням, 3) геополітично-історичний, чинник формуючих сил історії, 4) психосоціяльний, що стосується до дії форм соціяльного життя, 5) культуроморфічний, який торкається оформлюючого впливу постаті культури, 6) доглибно-психічний, виникаючий із стосунків свідомости і несвідомого в рамках національної психіки. В результаті дії цих взаємопроникаючих і по різному між собою пов'язаних чинників, витворюється етнопсихе, в нашому випадку українського етнотипу. Застосовуючи динамічно-генетичну методу з метою остаточної синтези етнотипу, треба завжди пам'ятати про «взаємопроникання» етнопсихологічних чинників, — про обставину, «що відокремлення різних причиновостей у психології народів не може означати забуття про взаємини суспільних даностей». «Історична традиція, напр., залежить від вдачі народу і навпаки вдача народу залежить від історичної традиції. Треба уникати того, щоб цього діялектичного кола не заступати довільними відокремленнями і по-

ділами».[4] В нашому випадку українського народу можна б рискнути гіпотезою, що в остаточному результаті синтези усіх дій, усіх етнопсихологічних чинників, створюється психічна структура етнотипу, — що її характеристичною прикметою є така перевага емоційного життя, яка дозволяє назвати її в найзагальнішому розумінні *«кордоцентричною структурою»*.

Релігійний аспект етнотипу

У психічній структурі етнотипу релігійний чинник відограє очевидно дуже значну ролю, з квантитативного боку стосовно до своєї інтенсивности, своєї сили, — з квалітативного — стосовно до своїх якостей. Бачити в релігії *ключ розуміння широких секторів життя якогось народу,* було звичайним поставленням думки багатьох соціологів, або істориків-соціологів попередніх поколінь. Треба тут обов'язково покликатись на Фюстеля де Кулянжа і Дюркгайма — як пише Абель Міроґліо.[5] До погляду згаданих соціологів треба приєднати думку філософа такого формату, як Геґель, що так окреслив відношення народів до релігії: «Народи загалом розглядали цю чинність релігійної свідомости, знання про Бога і відчування Бога, як їхнє справжнє достоїнство та неділю їхнього життя, що в її часі зникають земні турботи і справи, а дух задоволяється Богом чи то в сучасних почуваннях побожности, чи то в їх сподіванні».[6] Це ключеве значення для психології народів мала релігія не тільки — додає Абель Міроґліо, у старовинних народів, чи в первісних народів, — але також у відношенні до етнопсихології модерних націй, як, напр., американської. Як приклад він наводить погляд Андре Зіґфріда, що «стосовно до ваги католицької, або кальвінської, чи лютеранської різновидности християнства витворились різні ливарні форми, що є стилями думки, акції і реакції на основі різних етик». В площині цього роду міркувань Андре Зіґфрід твердить, напр., що «психологія Американця в добу піонерів черпала своє надхнення з індивідуалістичних принципів і ініціятиви, відповідальности, особистої самосвідомости, погодження на можливість суворого, майже аскетичного відречення, — при чому усе це були *пуританські ідеї»*.[7]

---

[4] Le Bras G. Revue de psychologie des peuples, № I. Стор. 22.
[5] Miroglio, op. cit., стор. 65.
[6] Hegel G. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Leipzig 1925. P. 27.
[7] Siegfried André. L'âme des peuples. Paris 1950. Стор. 176.

Ролю релігійного чинника можна розглядати, як ми раніше вже сказали, або в статичній перспективі завершеного етнотипу, і тоді спираючись на психологію релігійного типу, напр., Едварда Шпранґера, треба ставити питання про статистичну чисельність релігійних структур в її різних різновидностях у популяції народу, або згідно із соціологією релігій (як, напр., Ґабрієля ле Бра) робити висновки із статистичного охоплення релігійних практик, щодо інтенсивности і поширення релігійного культу. Можна теж, як це зрештою зробив Андре Зіґфрід, а перед тим Макс Вебер, який виявив пов'язаність капіталістичної ментальности з духом кальвінізму, — розглядати етнопсихічну ролю релігії в динамічно-генетичній переспективі і ставити собі тоді питання про дію релігійного чинника в напрямку перетворення людини, яке то перетворення («оновлення») людини належить, до речі, до постулятів чи не всіх релігійних систем на вищому щаблі розвитку.

Коли говорити про цю «перетворюючу» ролю релігії, не можна самозрозуміло обмежуватись до безпосередньої дії релігійної доктрини і релігійного культу, але треба брати до уваги, як це робив саме згаданий Зіґфрід, її посередній вплив через насичення культури, а далі за тим «ментальности»[8] народу ідеями і поглядами, що формувалися під релігійними впливами. Можна, напр., йдучи слідами Зіґфріда, виводити для ментальности західньо-европейських народів, але також і українського в різних різновидностях дуже притаманну ідею персоналізму, — із юдаїстичної релігії: «Це з традиції юдейської (персонального Бога) почерез християнство перейшла до нас концепція індивіда, розглянаданого, як моральна одиниця». «Незміряна роля Християнізму у формації Окциденту, що його єдність цей Християнізм може головне створює, підкреслює ориґінальність цієї концепції людського єства, розгляданого не як інтелеґентність, але як духова одиниця».[9] В українській дійсності персоналістична, насичена релігійними первнями, сковородянська концепція людини, творила своєчасно оцю «ливарну форму» української людини, — що за д-ром Шлемкевичем була і може й є частково принаймні — «сковородянською людиною», та яка була і напевно ще й є «людиною шевченківською». Треба завважити, що вся проблематика етнотипу вміщується, як із сказаного виразно видно, в рамки культуроморфічного аспекту етнопсихологічної формації людини, наскільки релігія є одним із компонентів культури.

---

[8] За Ґ. Ботуль-ом ментальність є родом «постійного осаду, недоступного для дальшої аналізи, що твориться позаду усіх суспільних різновидностей і відтінків та складається із висловлювань, переконань, понять, що з ними є згідні всі члени даного суспільства.»

[9] Siegfried A., op. cit., стор. 193.

Релігійні аспекти колективної етнопсихе

Згідно із нашим розрізненням колективної і індивідуальної етнопсихе мусимо в свою чергу зайнятися, виділивши ролю релігії у формації етнотипу, питанням значення релігійного чинника для існування і розвитку національної психіки в колективному розумінні. Тут постають різні можливості: свідомість «ми» релігійної групи може, як у випадку національних релігій старовинного світу, чи племінних, тотемічних релігій світу первісних народів, цілковито зливатися із почуттям національного «ми», — до того ступеня, що можна б вважати за виправдану теорію Шелінґа про «мітологічне» постання народу, шляхом, як каже Ф. Шелінґ «теогонічного процесу».[10] Свідомість релігійного «ми» може навпаки протиставитися свідомості національного «ми», але (і це нормальний випадок) — може в національну свідомість гармонійно включатися, збільшуючи її динаміку. Може також у разі співіснування в лоні однієї нації змагаючихся релігій, чи тільки віровизнань, послаблювати одність і спаяність колективної етнопсихіки. Ще однак і іншим шляхом може релігійний чинник співдіяти із національним і інколи потужно зміцнювати його динаміку, надавши етнопсихіці нового і особливого характеру. Думаємо про т. зв. *месіяністичний компонент* національної психіки який, якщо необов'язково, хоч і найчастіше, має релігійне забарвлення, та в основному в «релігійній сфері корениться», — а за соціологами і соціопсихологами до структури етнопсихе безперечно належить. Вернер Зомбарт у своїй книжці „Vom Menschen"[11] пов'язав месіяністичний компонент національних психік, влучно його назвавши «свідомістю післанництва», — з філософією об'єктивного духа, передовсім Геґеля і його континуаторів, як, напр., соціолога Ганса Фраєра, — при чому до «об'єктивного духа народу» Зомбарт припорядковує, — з одного боку, кавзально, об'єктивації духа — право, державу, мистецтво, — з другого боку, телеологічно окреслену «свідомість післаництва» в здійсненні означених завдань, що їх народ в ході історії — (за філософією історії Геґеля) має виконати. Варта тут з нашого, українського, погляду пригадати такі вияви свідомости національного післаництва, як в «Мойсеї» І. Франка, а в релігійно національній площині, ідею ролі України в поєднанні Заходу і Сходу — у творах і діях митрополита Шептицького. Що цього роду свідомість післанництва мусить мати для характеристики «етнопсихе» народу чимале значення, — із сказаного цілком ясно.

---

[10] Sombart Werner. Vom Menschen. Berlin 1938.

[11] Ibidem, стор. 166.

З черги треба відвернути перспективу розгляду стосунків релігії до етнопсихе і замість ставити питання, як діє чи може діяти релігія на етнопсихе, — можна собі навпаки поставити запит «як діє індивідуалізована, конкретна етнопсихе на універсальну релігію». Але насамперед добре буде зформулювати дотеперішні підсумки нашого розгляду. Їх можна б висловити, як нам здається, твердженням: взаємини психології релігії і етнопсихології у тому, *що етнопсихологія продовжує, поширює і доповнює пізнання релігійного феномену,* — розглядаючи *дію і висліди дії релігійного чинника на формацію колективної національної психіки,* — при чому у цьому розгляді *суттєво їй допомагає в свою чергу, — як це з завдання психології релігії виникає, — сама ж таки психологія релігії.*

До проблематики етнопсихологічного аспекту релігійного феномену

«Траплялось нам пропонувати етнопсихологам, щоб *взялися до досліду у зворотному напрямку: напрямку особливих знамен, що їх витискає психологія народів на універсалістичній релігії, на християнському віровизнанні,* що його вірні з цього і тамтого боку границі визнають один одного як приналежних до цієї самої релігії, але не зберігають цих самих звичок та мають деякі дуже різні концепції у самому своєму релігійному житті» пише А. Мироґліо.[12] Це міркування, що обґрунтовує потребу диференціяльної психології релігії, знаходить своє наукове потвердження в дослідах соціології релігії, як Ґабрієля лє Бра, особливо наставлених на охоплення різниці релігійного життя у різних національних середовищах. Побіч таких індукційних і емпіричних методів досліду *етнопсихологічного обумовлення релігійного феномену,* можна подумати про можливість вживати також *підхід дедукційний,* в деякій мірі апріоричний. Можна, а в деяких випадках, напр., українського народу, недоступного в теперішних умовах для індукційного досліду релігійного життя, — навіть конче треба, коли нам в якійсь мірі дана структура етнотипу, та в куди значнішій, відома основна структура релігійного феномену, поставити собі питання, чи і наскільки і як «вміщається», «находить своє відповідне місце», структура релігійного переживання в психіці в даному випадку українця? Заздалегідь можна передбачити, що «модель релігійного переживання», чи загальніше релігійного феномену, напевно зазнає в етнопсихічній стру-

[12] Miroglio, op. cit., стор. 66.

ктурі різних народів змін в напрямку інтенсифікації, послаблення, перетворення, пересунення різних його компонентів. Саме ці зміни релігійного феномену в середині етнопсихічних структур маємо на думці, коли говоримо про проблематику «етнопсихологічного аспекту релігійного феномену».

Найважливіші компоненти можемо на основі цієї схеми релійного переживання відтворити за поглядами психології релігії і філософії релігії, яка у переважній частині є в сучасну добу теж, якщо не насамперед, то принаймні часто особливою, бо феноменологічною *психологією* цієї релігії, про яку збирається філософувати. Не зважаючи на багатство відповідної наукової літератури, „grosso modo" у психології релігії останніх десятків літ можна вирізнити деякі спільні напрямні, що дозволяють говорити про схему релігійного переживання психології релігії, в однині, — а не психології релігій у множині.

Сучасна психологія релігії, яка, до речі, не так вже своїм духом сучасна, якщо гаслом одного із найвизначніших її представників Ґеорґа Воберміна було «назад до Шляєрмахера», відомого і першого на ділі філософа релігії на початку XIX віку, — визначує свою програму заголовком головного твору іншого з її привідців Карла Дункмана: *«Філософія релігії, критика релігійного досвіду»*.[13]

Заголовок цей повчає нас по-перше про те, що філософія релігії, як ми вже сказали, повинна виходити від *релігійного досвіду* та бути його критикою, — а тим самим свідчить, *що існує окреме джерело пізнання, відмінне від звичайного досвіду,* а саме *релігійний досвід,* що творить основу для дальших міркувань і висловлювань філософії релігії. Своєрідність цього досвіду виявляється найкраще в рамках сприйманого ним релігійного переживання, що його природу охоплює і висловлює, напр., таке для нової філософії характеристичне визначення релігії, за Воберміном:

«Ядро істотности релігії перебуває у спертому на збагненнях і вірі („ahnungs- und glaubensmäßigen") стосунку до дійсности, що складом своєї сутности (Wesensbestand) і змістом своїх вартостей (Wertgehalt), заслуговує, — у стосунку до часово і просторово зумовленого світу, — на назву «надсвіту». Цей стосунок віддзеркалюється в трьох почуттях: *почуванні залежности (Abhängigkeitsgefühl), почуванні збережености (Geborgenheitsgefühl)* і *почуванні туги (Sehnsuchtsgefühl).* Почування залежности є основним релігійним почуванням, що однак *розчленовується в протиставних почуваннях збережености і туги,* поглинає отже назад

---

[13] Dunkmann Karl. Religionsphilosophie — Kritik der religiösen Erfahrung. Stuttgart 1957.

оцю протиставність. Акт напруження між почуванням збереженности і туги охоплює двобічну тенденцію змагання до «раюючої блаженности» (Seligkeitsstreben) та до усвідомлення власної зобов'язаности (Verpflichtungsbewußtsein).[14] Оця у визначенні суті релігії, за Воберміном вміщена, схема релігійного переживання, що її обґрунтовувати чи аналізувати тут не маємо змоги, вказує на три основні познаки релігійного переживання: 1) релігійне переживання є в основному і головному *почуттєвої природи*. Що у ньому виступають і воліціональні (вольові) змагання, як, напр., змагання до «раюючої блаженности», — інтелектуальні пізнання, як, напр., «усвідомлення власної зобов'язаности», — не міняє в *основному цього par excellence емоційного характеру релігійних переживань*, 2) релігійне переживання спирається на *«вірі» і «збагненнях»* (Ahnungen), отже психічних змістах і явищах *інтуїтивної природи*,[15] що коли взяти до уваги ще особливо підкреслену *емоційність* релігійного переживання, виразно і цілковито відрізнює «релігійний досвід», як досвід „sui generis" від іншого типу досвіду, сенсуального, поточного, «випробуваного» досвіду щоденщини та одночасно матиматично-фізичної ділянки пізнання, 3) цей досвід „sui generis", — інтуїтивної природи, має свою виразну предметову скерованість, — «інтенціональність» на іншу надсвітову чи пазасвітову, неземну, — неемпіричну — коротко трансцедентну дійсність, при чому специфічним своєрідним дізнанням цього досвіду притаманний особливо яскравий «характер враження», і то *«об'єктивного враження дійсности»* (Шольц)[16] «наслідком *найбільш інтенсивного почуттєвого наголошення»* цього враження (intensivste Gefühlsbetonung).

У феноменологічній психології Шелера саме ця скерованість, інтенціональність на *трансцендування* світу надає релігійним актам їх своєрідність і за Шелером — «одність релігійного акту це одність *предметово* скерованої операції духа»,[17] при чому предмет скерованости у трансцедентній сфері.

Обґрунтування твердження про своєрідність релігійного досвіду, що є немов ядром філософії релігії Воберміна і Шольца (тобто т. зв. історично-психологічного напрямку філософії релігії), є до речі давнішим, навіть давнім досягненням філософії релігії. Це твердження зазначується вже в першого новочасного філософа релігії Шляєрмахера, а дуже виразно розгорнене у кан-

---

[14] Wobbermin G. Das Wesen der Religion. Leipzig 1921. Стор. 254.

[15] «Інтуїція є безпосереднім, неспертим на розумовому міркуванні або досвіді виникненням, — безпосереднім переживанням дійсности, із середини людини виринаючим об'явленням.» Дивись: Schischkoff G. Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart 1957. Стор. 280.

[16] Scholz H. Religionsphilosophie. Berlin 1922. Стор. 108—109.

[17] Scheler Max. Vom Ewigen im Menschen. Стор. 527.

тиста Йогана Фолькельта, який виразно *підкреслює інтуїтивний характер релігійного досвіду.* «Людині сповненій *інтуїтивною релігійною певністю* відслонюється на дні власного «я» нескінчена глибина абсолютного. Релігійне почування є затрачуванням себе і потверджуванням себе в одности із абсолютним. У цьому відчутому засвіті побожний знаходить свою опору, свою докорінну субстанційність. Уґрунтованість у цьому святому джерелі дає йому почуття і незнищенного визволення. Згідно із цим релігійне почування визначається справді *«підкорюючою предметовістю»* (überwältigende Gegenständlichkeit). За Фолькельтом, — та не тільки за Фолькельтом, але за багатьома іншими теоретиками пізнання, релігійна інтуїція далеко не є єдиним родом інтуїтивного пізнання. Побіч неї треба поставити, напр., пізнання морального чи естетичного порядку, Берґсон додав би — також метафізичного. Своєрідність релігійного досвіду «серед», як каже Фолькельт, — «цілої низки загальновідомих інтуїтивних певностей», у тому, що є вона у живучому дні власного «я» певністю буття Нескінченого, пратворчого Абсолютного, або — щоб вжити мови релігійної людини — певністю Бога.[18]

Формулюючи наші висновки з аналізи релігійного переживання за сучасною психологією релігії, скажемо, що для визначення етнопсихологічного аспекту релігійного феномену нам видались найважливішими його дві психологічні познаки: його підкреслено емоційний характер та його пов'язаність з функцією інтуїції.

Звідси важливі наслідки для оцінки ймовірности поширення і сили релігійного феномену залежно від психічної структури етнотипу. Найсприятливіші умови знаходить релігійний феномен у народів, що в них з чотирьох, прийнятих Юнґом, психічних провідних функцій, — мислення, відчування, почування і інтуїції, — найсильніше розвинене в етнотипі функції почування і інтуїції.

Гіпотетично визначуючи на основі згаданої динамічно-генетичної методи український етнотип людини, етнопсихологія, не була б схильна в українців визнавати — з чотирьох названих функцій — першости функції мислення чи відчування, в сенсі сенсуального сприймання, але власне функцій почування і інтуїції, яка то інтуїція, як відомо, є так тісно пов'язана з життям почуттів, що можна б до деякої міри її вважати здатністю до актів інтенціонального почування (Макс Шелер), тобто пізнавального почування, скерованого на предмети (das intenzionale Fühlen, — Max Scheler).

Наша гіпотеза, щодо провідних функцій української психіки, виникає з даностей раніше згаданої динамічно-генетичної мето-

---

[18] Volkelt J. Was ist Religion? Leipzig 1913. Стор. 13.

ди, про яку тут не можемо ширше говорити. Все ж таки можемо ствердити, що дії 6-ьох чинників, яким можна приписувати ролю у формуванні етнотипів (стор. 67), в загальному конверґували у випадку українця в напрямку створення етнопсихічної структури, що ми її назвали «кордоцентричною». Кордоцентричність цієї структури, як зосередженість психіки довкола «серця», символічного органу почування (український філософ Юркевич недаром писав свою «філософію серця») пояснюється як впливом ендогенних чинників, *расово-соматопсихічних,* — (остійська раса — людина настрою, динарська — людина пристрасти), — так і *доглибно-психічною* преваленцією «архетипу Маґна Матер» в українському, особливо міцному і живучому Несвідомому, як і впливом екзогенних чинників, про які була мова у характеристиці динамічно-генетичної методи. Людині на українській території дуже сприятливе *геопсихічне оточення,* гальмуючий назверхню діяльність тиск *геополітично-історичних відносин,* психосоціяльні впливи тієї форми життя суспільного, що нею була *селянська спільнота,* — врешті у *культуроморфічній* площині віддаленість від осередків західньо-европейського вогнища раціоналізму і сцієнтизму, — не розбуджували, не розгортали і не зміцнювали функцій психічних, тісно пов'язаних із *експансією на світ,* — тобто мислення і відчування (сенсуального сприймання). При відносній слабкості тих функцій та силі з природи речей міцною українською підсвідомістю з'єднаних функцій почуванння і інтуїції, належно нерівноважених протиставними функціями мислення і сенсуального сприймання, — кордоцентричність української людини виявилася ще виразніше.

Релігійне явище находило б отже, за нашою гіпотезою, в українській етнопсихе сприятливе підґрунтя, при чому, мабуть, відносна слабкість функцій інтелектуального пізнання і контролюючого сенсуального сприймання, що обидві скеровані більше в напрямку ясного усвідомлення, як несвідомого психічного життя, більше знову за психологією, пов'язаного з функцією почування і інтуїції, — могли впливати на деякі пересунення і перетворення компонентів релігійного феномену, які більше причасні до контролю ясної свідомости. Щоб повернутись до схеми релігійного переживання за Воберміном, можна б ще додати, що в українському релігійному переживанні сильніше може виявитись прагнення до почуттєвого стану збережености, як до ясного, логічного усвідомлення власної зобов'язаности. Тому, знов за Воберміном, в українському релігійному переживанні сильніше виступила б тенденція містична, ніж етична, — наскільки змагання до збережености у Бозі, за Воберміном, більш притаманне для містики, — тоді як змагання до усвідомлення власної зобов'язаности більш характеристичне для етики.

Мал. 1. *Деісус. Мозаїка XI-го століття в храмі св. Софії у Києві.*

Петро Курінний

УКРАЇНСЬКА ІКОНА КНЯЖОГО ЧАСУ X—XIII СТОЛІТТЯ

(Конспект)

I. Хибна методологія дослідження «русской иконы»

З метою довести вільному світові велич російської культури, а навіть представити російський народ в давнині як «Святую Русь» (щоб довести, що мовляв в СССР є повна релігійна свобода), атеїстична пропаґанда засипає західній світ виданнями «Русская Икона», нарисами з візантології та церковного мистецтва. Це мало б визначати увагу атеїстичних функціонерів СССР до творчости й почувань «Святої Руси». Для цієї репрезентативної мети використовуються також святині всіх неросійських народів СССР.

З'явилися незнані досі Церкві та науці імена антикварних закладів та ентузіястів дослідників, які влаштовують виставки, музеї, видання ікон, релігійних картин та альбомів для наукової пропаґанди «русской» ікони. (Дивись реєстр літератури: 8, 20, 37, 47). Совєтська пропаґанда при цьому вживає дезорієнтуючої термінології; беручи царську общеімперську нівелюючу термінологію: «русский», «южно-русский» тощо, вона намагається представити цю термінологію «етнічною» і звести її до єдиного російського пня. Пізнє датування небажаних росіянам україн-

ських явищ, зроблене дослідниками в старий час на закритих перемальовками пам'ятках, замінює перспективу та генезу явища. Нехтування російськими дослідниками леґенд та церковних традицій відриває пам'ятку від історичного ґрунту (напр., ікони: «Микола Мокрий», Божа Мати «Ігоревська» тощо).

Висновок з цих фальшивих спостережень прищеплює науці неправдиве знання про речі та їх історію, що і є завданням політичної пропаґанди. У наслідок такої методи Росія-Московщина — навіть під сучасним атеїстичним режимом — стає перед побожним християнином та християнським дослідником, як ориґінальний центр Христової Віри.

II. Походження «русской» ікони

Україна, з її духовим центром Києвом, від найдавніших часів була місцем, де світло Христової Віри та християнська культура щасливо розцвітали.

В той час, як Середземномор'я: Мала Азія, Македонія, Крим-Україна, пізніше Моравія — давно вже були тереном розвитку християнства, землі Надволжя, фінської півночі, слов'янські землі Білоруси й В'ятичів аж до XVI століття жили поганським життям, серед якого християнство терпіло нагінку, дало плеяду мучеників за віру і мусіло завзято боронитися (див. реєстр ч. 9). Те, що було в тих землях християнського, приносилося сусідами або здобувалося шляхом грабунку від сусідів. Київська Русь, ця визначна країна середньовічної Европи, була розграбована суздальцями в XII ст. та ними ж у спілці з татарами 1240-го р.

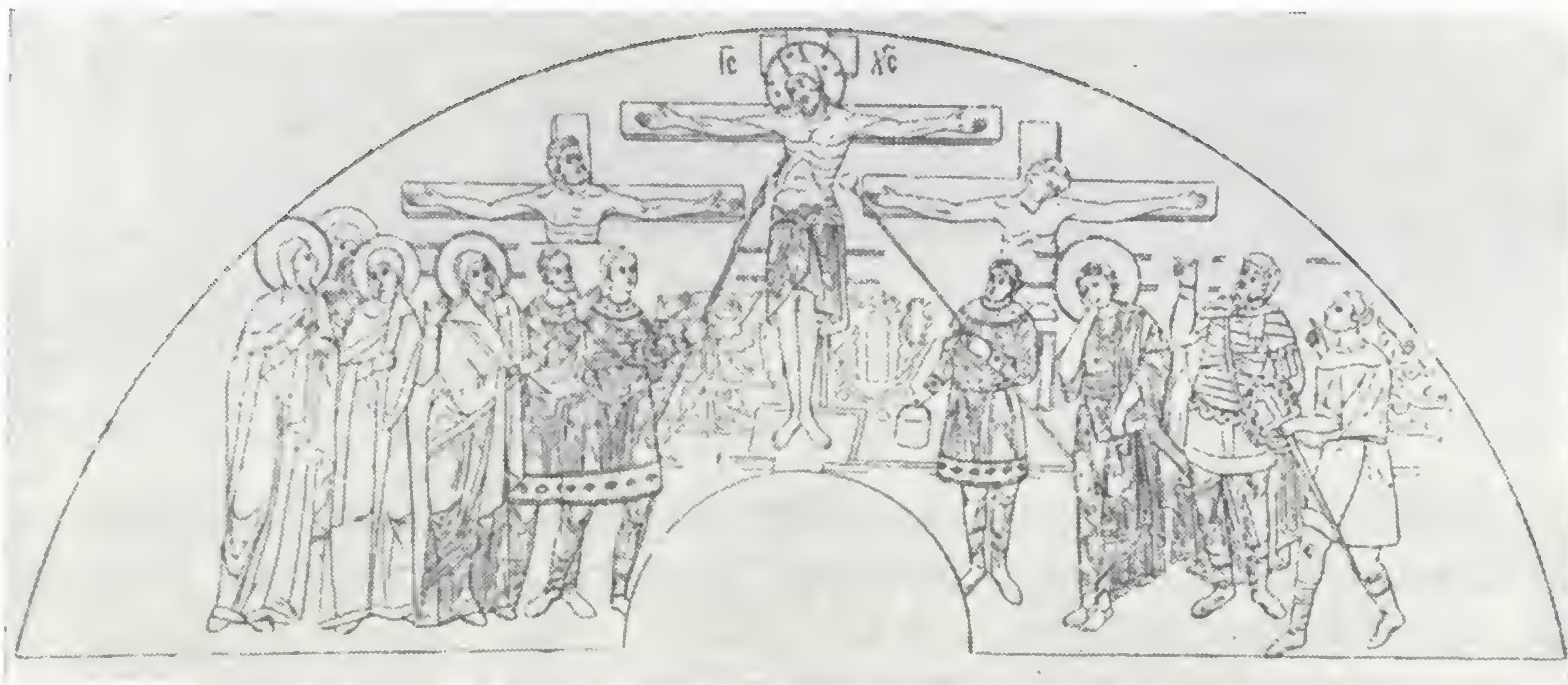
От як описує літописець грабіж Києва Боголюбським:

«В лето 1171. Взят Киев, месяца марта в восьмой день, на второй неделе поста в среду, и грабили в течение двух дней весь город, Подолье и Гору, монастыри, св. Софию, Десятинную Богородицу, и никому не было пощады: церкви горели, христиан убивали, других вязали, жен уводили в плен, насильно разлучая от мужей своих, младенцы плакали, смотря на своих матерей, захватили множество добра, в церквах ограбили иконы, ризы и книги и все колокола вынесли Смольняне, Суздальцы, Черниговцы и Олегова дружина; были захвачены все святыни; погаными был зажжен Печерский монастырь, но бог сохранил его от такого зла» (10).

Російський історик Н. М. Карамзин так закінчує свій виклад про грабування Києва суздальцями:

«Такимъ образомъ городъ Владиміръ, новый и еще бѣдный въ справненіи съ древнею столицею, заступилъ ея мѣсто, обязанный своею знаменитостію нелюбви Андреевой къ южной Россіи...» (17).

Картина грабування Києва примушує нас придивитися пильніше до московської та татарської спадщини. Серед неї є багато київського майна. Немало додавали для збагачення культури грабіжника також і ремісники-полонені з України.



Мал. 2. *Фрескове зображення Розп'яття Ісуса Христа з XI-го століття на стіні храму св. Софії у Києві.*

III. Ікона в Україні

Під назвою «русская икона» в Західньому світі в наш час цілком невірно пропаґуються ікони та релігійні картини всього християнського Середземномор'я. Ці образи були вже з перших віків нової ери гаряче шановані християнами.

Протягом свого існування ікони, як також пам'ятки християнської архітектури пережили складну еволюцію — ідейну, технічну, мистецьку й мали льокальні форми свого поширення (15).

У всякому разі виникнення ікони сталося значно раніше, ніж з'явилося поняття «Російська Імперія» і склався штучний термін «російський народ». Український пранарод під ім'ям «антів» (7), (51) вже в перші віки нової ери був найтісніше зв'язаний з Палестиною і чільними діячами Христової Віри, як на їх батьківщині, так і на її периферії (7), (44).

Людство на території сучасної України з'явилося в добу старшого палеоліту. Наприкінці неоліту в т. зв. трипільській культурі (5000—1000 років перед н. Хр.) вперше помічаємо етнічні елементи української культури. Трипільська культура, технічно удосконалюючися і збагачуючися міжнародними контактами, сягає сьогоднішніх етнічно національних елементів укра-

інської культури: творить її передісторичне тло. Вже від часу трипільської культури українські землі мали сталий контакт з Середземномор'ям (Крета, Греція, краї Гітітів). Культурний контакт України з Єгиптом археологією зафіксований вже за геленістичної доби. Він був позначений просякненням в Україну характерних «бус єгипетської пасти» та «єгипетських ушебті» (Чернігівщина, Кубань тощо). Зв'язок з Середземномор'ям був не складний: води Дніпрового басейну, впадаючи в Чорне море, творили дві поверхневі прибережні течії. Впадаючи далі через Босфор у середземноморський простір, ці течії оббігали надбережжя Середземного моря (повздовж Ефесу, Кападокії, Антіохії, Кіпру, Палестини аж до Александрії єгипетської), несучи на собі човни та плоти з крамом.

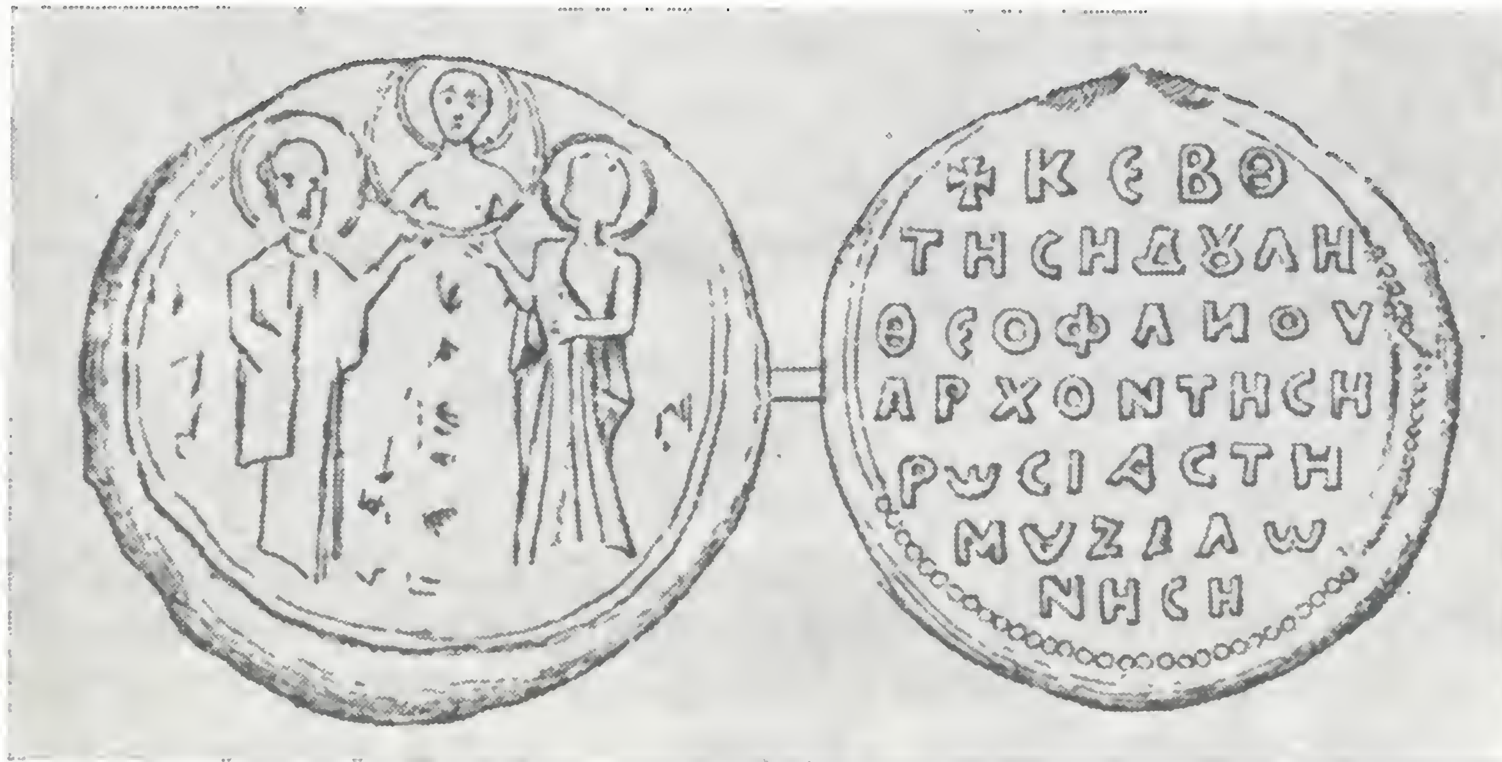
Отож Україна античного геленістичного та римського часу була найтісніше пов'язана з Середземномор'ям.

Перші християнські пам'ятки в Україні з'являються ще в 1-му столітті нової ери. З історичних джерел ми знаємо, що в Криму вже були в той час християнські осередки: у Керчі, Херсонесі, Судаку, Айтодорі, Мангупі, Фулах. В часи папи Климента (кінець I століття) ці осередки мали вже 75 церков, які були стало об'єднані єпископією. В печерних і скальних храмах Криму є сліди християнського малювання, хоч і невідомо, до якого саме часу воно належить.

Розвинене християнське життя супроводжувалося численними християнськими пам'ятками — церкви, гробниці, церковні речі тощо (44), (17).

Херсонес, крім загально християнських мучеників, мав і своїх. На монетах місцевого карбування є зображення святих в німбах (на жаль, без написів) та навіть ікон (44). Останні мають круглу форму (36). Існування так розбудованого центру християнства в Україні (Крим) не могло не відбитися і на її периферії. Ми можемо показати існування окремих пунктів християнства і на півночі України (печера в с. Буші над Дністром та печери в околицях Могильова на Дністрі). На Полтавщині біля с. Перещепина знаємо знаменитий скарб срібних речей. Він датований блюдом з написом про належність його єпископові м. Томі на Дунаї. Блюдо має оздобу — монограму імени Іс. ХР., а бранзолети — знаки хреста. Про поширення християнства свідчить і похорон з Броварського могильника (околиця Києва, VII століття). Череп молодої дівчини був прикрашений металевим обручем, до якого було привішено низку мосяжних, візантійської форми, нагрудних хрестиків. За типом речей, знайдених тут, поховання є споріднене з відомим черняхівським могильником на Дніпрі. Цей могильник датується візантійськими монетами IV століття і ва-

жається тепер типовим для культури полів похоронних урн, себто культури «Антів» (28). Навіть якщо б припустити, що дівчина з Броварського могильника не була християнкою, то присутність на чільці багатьох хрестиків з мосяжу свідчить про розвинутий культ хреста в житті тієї околиці. Простір України був багатий на монетні скарби та окремі знахідки римських та візантійських монет. Це промовляє за великі середземноморські зв'язки того часу (5), (28), (7).



Мал. 3. *Фото печатки XI-го століття архонтісси Музалонеси (Херсонес).*

IV. Деякі християнські пам'ятки Києва як основа української іконографії

З пам'яток старовини Києва можу назвати такі, що є важливими документами християнства в Україні. Вони дають надійну основу для хронологічного розміщення при визначенні недатованих фактів іконографії України. Крім пам'яток X—XIII стол. я вважав за потрібне занотувати також деякі відомі мені пам'ятки пізнішого часу, які допомагають з'ясованню окремих фактів іконографії України, — зокрема вказують на певну традицію іконографії, коли то пізніші ікони виявляють незаперечний зв'язок із давнішими.

Навожу ці пам'ятки:

1. Хрестик бронзовий крижової візантійської форми, оздоблений врізним емалем доби ґотських кольорових виробів. Місце знахідки: Київ. В. Хвойка невірно датував цей хрестик X-м століттям. Я вважаю його належним до розквіту ґотської торгівлі на Україні (V—VII стол.). Переховується в Історичному Музеї м. Києва.

Образ Ісуса Христа на алябастровім дискосі з Х-го століття. Візантійська емаль на дискосі (блюді), який подарувала кн. Ольга до храму св. Софії в Царгороді. Нині блюдо переховуєтьcя в скарбниці храму св. Марка в Венеції.

Табл. XVII

Ікона Божої Матері («Оранта») з «Нерушимої Стіни» в головній апсиді храму св. Софії у Києві. Мозаїка XI-го століття.

Табл. XVIII

Мозаїка Благовіщення із храму св. Софії у Києві (XI стол.). Ліворуч — Архангел Гавриїл, праворуч — Пречиста Діва.

Ікона (чудотворна) св. Миколи Мокрого з храму св. Софії у Києві з XI-го століття.

Табл. XX

Ікона св. Дмитра Солунського. Мозаїка XI-го століття з вівтаря Дмитрівського манастиря в Києві.

Табл. XXI

Фреска із XI-го століття з манастиря св. Дмитра в Києві зі сценами Благовіщення. Архангел Гавриїл. Фреска, праздоподібно роботи Лаврського ченця Аліпія.

Табл. **XXII**

Фреска із XI-го століття з манастиря св. Дмитра в Києві зі сценами Благовіщення. Пречиста Діва. Фреска, правдоподібно, роботи Лаврського ченця Алліпія.

Табл. XXIII

Ікона Вишгородської Божої Матері з XI-го століття, вивезена таємно з села Вишгорода біля Києва Андрієм Боголюбським до міста Володимира (і тому називана на Московщині «Володимирською»).

Однокольорове фото.

Табл. XXIV

Ікона Вишгородської Божої Матері з XI-го століття. Кольорова репродукція видавництва у Реклінґгавзен (вміщена за згодою Видавництва).

Muttergottes von Vladimir (Vyšhorod) 343, Verlag Bongers-Recklinghausen (Mit gfl. Zustimmung des Verlags).

Ікона Божої Матері «Свенської» з виображенням св. св. Антонія та Теодосія з хартіями в руках. Наслідування образа Печерської Божої Матері з XI-го століття із манастиря біля Брянську (підлеглого Києво-Печерській Лаврі).

Табл. XXVI

Ікона Богородиці з фрески «Нерушимої Стіни» в манастирі в місті Ярославлі. Наслідування виображення «Нерушимої Стіни» Києво-Печерської Лаври XI-го століття.

Табл. XXVII

Ікона пророка Іллі з церкви св. Іллі на Подолі у Києві. Правдоподібно, з першої церкви пророка Іллі, побудованої в X-ім столітті.

Табл. XXVIII

Зображення родини кн. Ярополка Ізяславича (князь з матір'ю та дружиною, які припадають до стіп св. Петра). Мініятура з т. зв. кодексу кн. Ґертруди з XI-го століття.

Табл. XXIX

Чудотворна ікона «Успіння Божої Матері» з храму «Успіння» в Києво-Печерській Лаврі (якою — за традицією — благословила Божа Мати 1073 р. заснування манастиря).

Табл. XXX

Чудотворний образ «Успіння Божої Матері» з ґравюри XVII-го століття Києво-Печерської Лаври (з виразно збереженими давніми традиціями).

Табл. XXXI

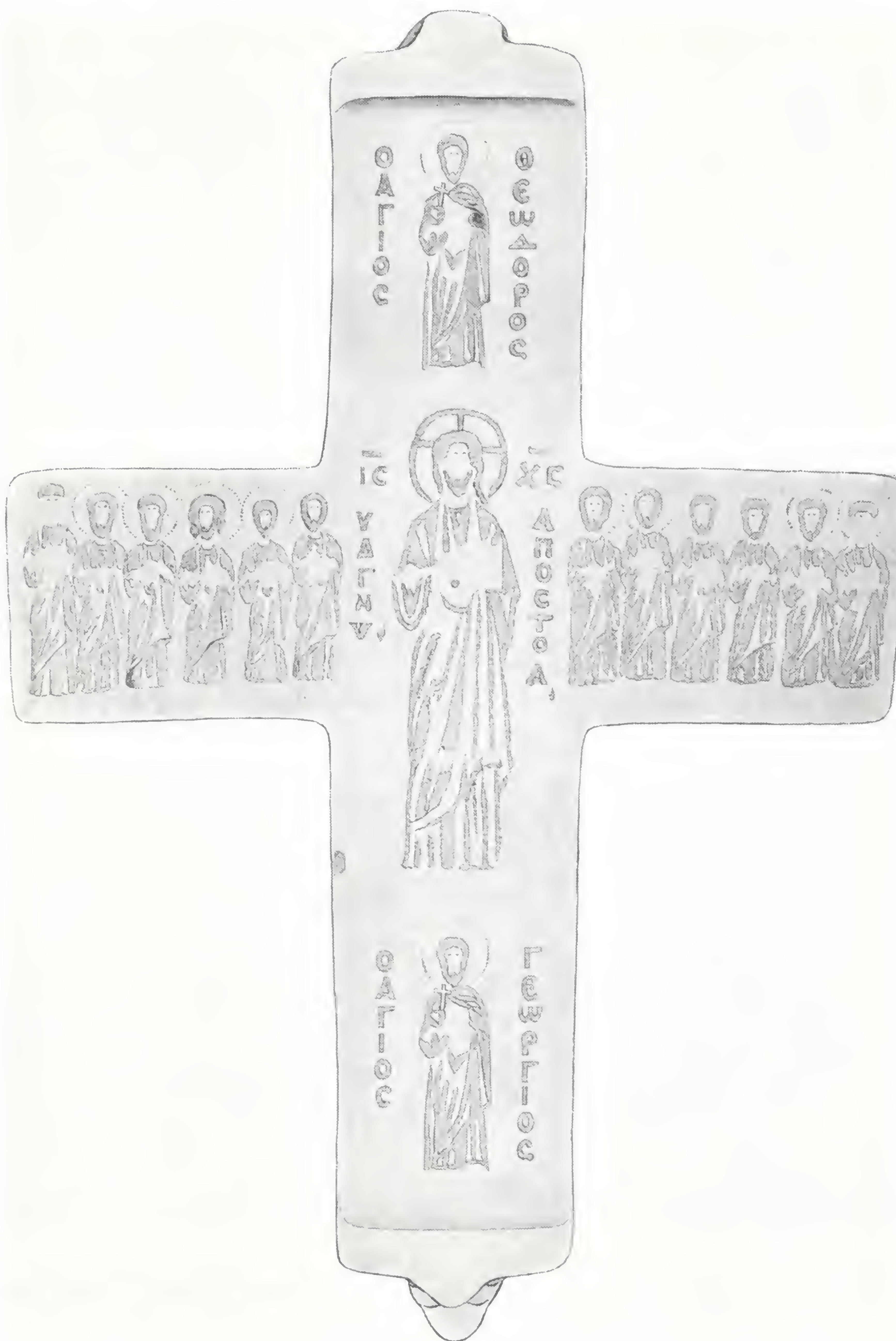
Ікона Божої Матері «Ігоревської» з XI-го століття, перед якою молився кн. Ігор перед смертю. Перед останньою війною переховувалася в Києво-Печерській Лаврі.

Табл. XXXII

2. Хрест візантійської форми з розширеними кінцями — ЕНКОЛПІОН з гравірованим на ньому зображенням мученика Стефана. Хрест належить до часу перенесення мощів св. Стефана з Палестини до Царгороду 428 року. Аналогічні хрестики було знайдено в Палестині та Смирні (29).
3. Хрест вибивний нагрудний (хрестильний) у формі візантійського круглого хреста-підвіски. Його знайдено в похороні біля Олегового городища у Києві на намисті разом з візантійськими монетами. Дата монет 931—944 (18).
4. Хрест нагрудний (хрестильний). Теж у формі візантійського круглого хреста-підвіски. Знайдений на намисті разом з дирґемом в околиці Олегового городища у Києві (Каргер. Поховання 125). З пропаґандистичних мотивів М. Каргер вважає ці хрестики не хрестиками, а лише бляшками (18).

Мал. 4. *Фото рельєфу в кадильниці XI-го століття з Херсонесу* («Гріб Господній»).

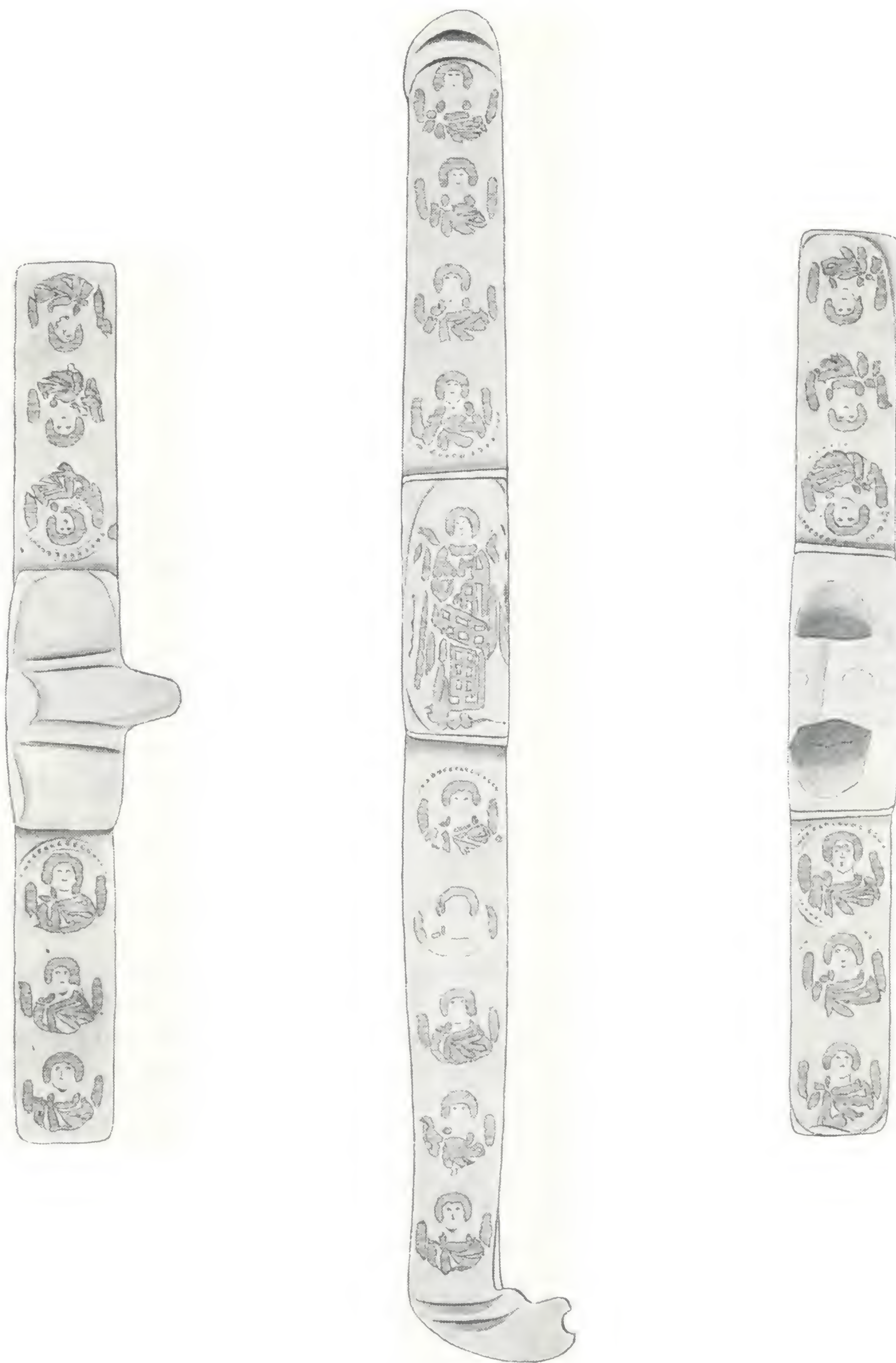
5. Зображення на кадильниці X-го століття з Херсонесу «Гроба Господнього» в Єрусалимі у вигляді старозавітнього гробівця-ротонди. (Див. Кондаковъ и Толстой. Русскія древности. Вип. IV, стор. 34, 35, мал. 27 та 28а). Це виображення є одним з цілого циклу композицій життя Христа на тому ж кадилі: Воскресіння, Марія-Єлисавета, Різдво Христове, Хрещення, Розп'яття, Бюсти апостолів і святих у німбах. (Див. мал. 4).
6. Церква — «Ротонда» Василя у Вишгороді Київському. (Мініятюра похорону Бориса і Гліба в церкві св. Василя у Вишгороді). Церкви-ротонди були в Києві (церква св. Миколая на Аскольдовій могилі, церква св. Софії на дворі великої княгині Ольги) та у Кракові (церква св. Фелікса на Вавелі).
7. Мініятюра в Кеніґсберґському списку Літопису «Напад русів на Царгород року 907» (10), (33).
8. Мініятюра в Кеніґсберґському списку Літопису «Чудо з Євангелієм» в часи князя Аскольда (10), (33).
9. Дароносиця X-го століття «Хрест Марка Гробокопателя», енколпіон золотистої бронзи римо-візантійської форми. На Аверсі зроблено технікою інкрустації Євхаристію: Христос і 12 апостолів. Довкола з усіх боків дароносиця оздоблена головками херувимів. Хрест цей має найближчу аналогію до хреста Равенського єпископа, що був



Мал. 5. *Фото «Хреста Марка Гробокопателя» — Скарбонки-дароносиці з X-го століття з кол. манастиря св.* ***Федора*** *в* ***Києві.***

знайдений у Херсонесі; на ньому є подібні до виображень на хресті Марка Гробокопателя виображення фресок равенського храму. Чи не служив і равенський хрест — енколпіон — скарбонкою для переносу святих дарів? Реверс хреста Марка Гробокопателя загублений. Хрест Марка Гробокопателя є реліквією Києво-Печерської Лаври; з нього давали пити святу воду прочанам. За церковною традицією Києва цей хрест датується XII століттям. На мою думку він може бути віднесений до IX—X століть. (Див. мал. 5 і 6).

10. Дискос алябастровий (блюдо) зі золоченою, прикрашеною дорогоцінним камінням та перлами оковкою та образком Ісуса Христа з перегородчастим емалем в центрі. Дарунок кн. Ольги до храму св. Софії в Царгороді. (Нині переховується в скарбниці св. Марка в Венеції).
11. Образ пророка Іллі з церкви св. Іллі на Подолі у Києві (Переховується в Музеї Станкового Малярства Всеукраїнського Музейного Городка в Києві).
12. Хрест предносний Десятинної церкви в Києві. Срібний, кований, низаний перлами, візантійської форми з образком св. Федора, першого мученика у Києві. Хрест знайшов В. Хвойка в могилі забитих при взятті Десятинної церкви у Києві 1240-го року. (Зберігається в Історичному Музеї Києва).
13. Хрест предносний срібний, кованої роботи, візантійської форми, оздоблений перлами і дорогоцінним камінням, вивезений польським королем Болеславом I із скарбця Десятинної церкви Києва. Тепер перебуває у скарбці Вавеля у Кракові. Хрест X століття.
14. Плян церкви св. Климента у Херсонесі. Фото з пляну Бертьє де ля Гарда (Збірка автора).
15. Мозаїчний образ св. Климента, папи римського у храмі св. Софії у Києві.
16. Пляни церков Херсонеса. Зведена таблиця проф. Ярослава Пастернака (31).
17. Пляни церков Києва княжого часу. Фото з кресленика проф. О. Повстенка у книзі «Св. Софія Київська». Видання УВАН (35).
18. Ікона Божої Матери «Єрусалимської». За церковною традицією її написав апостол Лука; подарована Десятинній церкві в Києві великим князем Володимиром. Ікона була вивезена з Києва в невідомому часі і перебувала у 1812 році в одній з церков Кремля, звідки вивезена вояками французами до Франції. Замість вивезеного оригіналу, в Кремлі залишилася копія, яку більшовики видали тепер через ЮНЕСКО при Об'єднаних Націях (46).
19. Ікона Предносна, двобічна, Божої Матері та Ісуса Христа. Її привіз з Херсону великий князь Володимир Великий для Десятинної церкви в Києві. Ікона вивезена при грабуванні Києва 1240-го р. Зберігається в Успенському соборі в Кремлі (46).
20. Ікона Божої Матері з Микільського Слупського манастира XII століття. Реставрована реставраційною майстернею Всеукраїнського Музейного Городка.



Мал. 6. *Фота бічних стін «Хреста Марка Гробокопателя».*

21. Ікона Богородиці з фрески «Нерушима Стіна» з міста Ярославля; наслідування виображення «Нерушима Стіна» Києво-Печерської Лаври на ґравюрі XVII стол.

22. Фрескове зображення Розп'яття Ісуса Христа з XI стол. на стіні храму св. Софії у Києві. (Див. мал. 2 на стор. 78).
Портрет св. князя Володимира та княгині-цісарівни Ганни (?) на фресці «Сошестя во Ад» у храмі св. Софії у Києві (35).

23. Образ св. Василя з церкви Трьох Святителів у Києві (XII століття). Церква ця була побудована на місці требища Перуна (Традиційний образ). (Копія XVIII століття переховується у Всеукраїнськім Музейнім Городку в Києві).

24. Образ св. Василя. Фреска в баптистерії князя Володимира Мономаха у храмі св. Софії в Києві XII століття. Дата підтверджена реставрацією.

25. Ікона св. св. Бориса й Гліба — енколпіон XI століття. Кожний зі святих має церкву в руках.

26. Ікона св. св. Бориса й Гліба та великого князя Володимира на фронтоні собору Великого Миколая у Києві (мальована в XVII стол. за давньою традицією XII стол.).

27. Ікона св. св. Бориса й Гліба, що їдуть верхи на конях. 1340 р. Знаходиться в Третьяковській галерії в Москві (43).

28. Ікона Божої Матері Всіх Скорботних. Була в церкві «Скорбящої Божої Матері» у Києві (Всеукраїнський Музейний Городок).

29. Ікона Божої Матері-Оранти — мозаїка апсиди храму св. Софії у Києві. XI століття (35).
Інші мозаїки з цього ж самого храму, усі із XI стол. Мозаїка Благовіщення (Пречиста Діва та Архангел Гавриїл). Деісус. (Див. мал. 1). Таїнство св. Евхаристії. (Див. мал. 7).

30. Образ св. Софії — Премудрости Божої. Розписний емаль на потирі храму св. Софії у Києві. XVII століття, за давніми традиціями (14).

31. Ікона «Миколи Мокрого» — чудотворний образ Софіївського собору в Києві, головний образ приділу князя Святослава Ярославича. Чудотворний за церковною традицією з XI століття. Реставрацією в майстернях Всеукраїнського Музейного Городка датування підтверджено.

32. Ікона Божої Матері «Благовіщення» XI століття. Ікона належала церкві Благовіщення на Золотих Воротах у Києві. 1699-го р. перенесена до церкви св. Трійці в Києві.

33. Ікона-мозаїка св. Дмитра Солунського у вівтарі Дмитрівського манастиря, побудованого кн. Ізяславом-Дмитром у Києві. XI століття. Реставрована майстернями у Всеукраїнськім Музейнім Городку (43).

34. Ікона-фреска Божої Матері з композиції «Благовіщення» в манастирі св. Дмитра в Києві. XI століття. Реставрована майстернями Всеукраїнського Музейного Городка (34). Фото в збірці автора.

35. Ікона-фреска «Архангел Гавриїл». Друга половина з композиції «Благовіщення» в манастирі св. Дмитра в Києві. Праця, правдопо-

дібно, іконописця Києво-Печерської Лаври Аліпія з XI століття. Фреска реставрована Всеукраїнським Музейним Городком (34). Фото в збірці автора.

36. Ікона Влахернської Божої Матері роботи іконописної майстерні Київської Печерської Лаври XIX століття. На іконі, згідно з церковною традицією, зображено момент передачі Влахернською Божою Матір'ю образу Успіння будівникам храму Успіння Пресвятої Богородиці в Київській Печерській Лаврі. Ікона за давніми традиціями.

37. Ікона «Успіння Божої Матері». Цією іконою — за церковною традицією — благословила Божа Мати заснування Києво-Печерського манастиря 1073 р. Реставрація в майстерні Всеукраїнського Музейного Городка, виявила, що під дорогоцінними шатами старовинне малювання збереглося повністю. Ікона переховувалася у В. М. Городку. Чудотворний образ «Успіння Божої Матері» з пізнішої ґравюри — XVII ст. — Києво-Печерської Лаври.

38. Ікона Божої Матері Печерської: Божа Мати в короні сидить на троні, зі св. св. Антонієм та Теодосієм і двома янголами в почеті (13).

39. Ікона Божої Матері «Свєнської» — копія з Божої Матері Печерської: Божа Мати на троні, не коронована, коло неї, стоячи, св. св. Антоній та Теодосій з хартіями в руках; під ногами два путо, нагорі — янголи (13), (14).

40. Ікона св. Антонія, надгробний портрет при гробі його в печерах Києво-Печерської Лаври (погруддя). (Фото в збірці автора).

41. Ікона св. св. Антонія та Теодосія Києво-Печерської Лаври. Оригінал знаходиться в дальніх печерах Лаври. XVIII століття. Реставрована майстернею Всеукраїнського Музейного Городка (традиційна).

42. Ікона св. св. Антонія та Теодосія — штих Лаврської друкарні XVII століття. Всеукраїнський Музейний Городок (за давніми традиціями).

43. Ікона Печерської Божої Матері витесана з червоного шиферу; часу репарації Константином Острозьким Успінського собору Києво-Печерської Лаври в XV столітті. Всеукраїнський Музейний Городок.

44. Ікона Божої Матері «Ігоревської», перед якою молився князь Ігор перед смертю. Образ реставрований майстернею Всеукраїнського Музейного Городка. Після зняття пізнішої ризи і пізнішого малювання, образ виявився належним до 1147 року, що відповідає церковній традиції і спростовує думку Айналова про те, що образ цей є московським малюванням XV століття (14).

45. Ікона «Миколи Больнічного» з т. зв. Больнічного манастиря Києво-Печерської Лаври, що його заснував князь Микола-Святоша 1106-го року. Ікона зберігалася у Всеукраїнськім Музейнім Городку.

46. Ікона т. зв. «Володимирської», але правдивіше «Вишгородської» Божої Матері XI століття. Вивезена вона була таємно 1169-го р. Андрієм Боголюбським (відомим організатором розгрому Києва та його святинь) з села Вишгорода біля Києва.

47. Ікона Божої Матері Пирогощої привезена до Києва з Царгороду разом з іконою Вишгородської Божої Матері. Місце зберігання невідоме.
48. Ікона Божої Матері Вишгородської XI століття — друга; вивезена зі зруйнованого Вишгорода в XVII столітті до Братського манастиря на Подолі у Києві. Доля її невідома.
49. Ікона св. Георгія, що була в церкві св. Георгія в садибі Софіївського собору в Києві. Ця церква згадується в 1674 р., як відновлена на старому фундаменті. Доля ікони невідома.
50. Ікона «Страшного Суду» XIII століття з майна галицьких князів. Ікона переховується у Музеї Краківської Академії Наук (46).
51. Мосяжний модель іконостасу Великої Лаврської церкви Успіння XVI століття. Дарунок князя Константина Острозького. Іконостас кн. Острозького XVI століття в Лаврі знищений, а мосяжний модель його (в мініятюрі) переховувався в Ново-Ієрусалимському манастирі біля Москви (32).
52. Печатка XI стол. архонтісси Музалонеси (Херсонес). (Див. мал. 3).
53. Зображення родини кн. Ярополка Ізяславича. Мініятура з т. зв. «Кодексу Ґертруди» XII стол.
54. Ікона «Всіх Святих Печерських». Композиція друкарської школи Києво-Печерської Лаври XVII століття. Лаврський штих XVII століття — традиційне потрактовання (13).
55. Ікона «Покрови м. Львова» XVII століття, з музею Оссолінських у Львові (за старими традиціями).
56. Ікона «Покрови Божої Матері» з виображенням на ній гетьмана Богдана Хмельницького під омофором, XVII століття. Національний Музей у Києві (стара традиція).

Спроби зареєструвати чудотворні ікони робилися неодноразово. Так 1913-го р. в моїй збірці зберігався лист офіційного синодального друку з надрукованими на ньому 240 виображеннями чудотворних ікон Божої Матері. Дуже цінним є реєстр виображень волинсько-галицьких ікон Божої Матері, що його видала Апостольська Візитатура в Мюнхен під назвою «Поклін Марії» (14). Він подає, правда, в більшості нереставровані зразки, що якось збереглися в Україні від нападу на Київ татар та суздальських князів 1240-го р.

Багатство християнських пам'яток княжої доби перерахованих мною, переважно лише з самого Києва, все збільшується дальшими науковими дослідженнями. Реставрація повернула багатьом з них вірне датування, дала вірну перспективу їх розвитку, поповнила іконопис архітектурними розписами, пов'язавши їх з загубленою, а то і навмисно іґнорованою церковною традицією. Датування, що спирається на ідею, яка лежить в основі іконопису, визначає добу краще ніж сумнівна аналіза стилю ма-

лювання. Присвята храму була завжди пов'язана з його розмальованням. Розмальовання спиралося на літературні першоджерела, які нині, здебільша, вже не існують; воно фіксує справжню основу філософії богословської художньої творчости доби і ті джерела, що лягли в основу розмальовки храмів.

Іконопис та розписи в княжу добу рано стали річчю індивідуального вжитку і саме ці індивідуального користання речі (металеві, дерев'яні та костяні образки, мініятюри, виображення на підвісках, печатках і монетах) творять масу дорогоцінних документів, що дають змогу точно датувати навіть втрачені кільця ланцюга (29), (11), (1—3), (26), (22), (21), (30).

Лише ретроспективна метода вивчення іконографічних пам'яток на тлі церковної традиції може дати справжню картину іконографії, виявити фальсифікати і зробити іконопис джерелом пізнання християнських ідей і еволюції їх в часі.

V. Візантійсько-українські іконописні традиції

XVII століття на Московщині призвело до стандартизації іконописання. Найвидатніші майстри московського іконописання, щоб позбутися риску обвинувачення їх в іновації, приступили до колекціонування «прорисів» (паперових копій з кращих апробованих образів), до переписування іконописних збірників з чужих манускриптів, з яких вони потім виготовляли ікони без розуміння їх змісту та без духовної наснажености іконописця (39).

На цьому сталося повне розходження в ідейних прямуваннях України та Москви. Українське малярство продовжувало користуватися старими зразками і західньою богословською наукою, пристосовуючи ті зразки, відповідно православному християнському надхненню, в практиці. При іконописних майстернях Києво-Печерської Лаври та інших українських манастирях (в Чернігові, Сучаві, Святих Горах, в Новгород-Сіверському, Самарсько-Запорозькому тощо) влаштовувалися бібліотеки підручних книжок, «кунштів» (ґравюрних листів) та «кунштбушків», з яких не боялися запозичати ідеї та форми «молодики» малярства. Форми «кунштбушків» вони використовували у своїх роботах. Прикладами цього є: настінне малювання у стилю Піскатора у Троїцькій Надворотній церкві Київсько-Печерської Лаври (будова гетьмана Самойловича), іконостаси храмів: св. Софії в Києві, Києво-Печерської Лаври, у військовому соборі Великого Миколая в Києві, в церкві св. Теодосія та фрески митрополита Петра Могили в церкві Спаса на Берестовому. Все це є продовженням мистецької творчости доби після татарської руїни в Україні. На

Західньо-українських землях це були: малювання у Любліні; «руська» каплиця на Вавелю в Кракові; численні, що достояли до більшовизму, церкви Галичини, які досі є музеями українського мистецтва (іконостаси, ікони) (6). Дуже цінними є: ікона з княжої доби «Страшний Суд» XIII століття з Краківського музею та близький до неї образ «Страшного Суду» на мініятюрі молдавської Євангелії XVII століття (46).

В цих майстернях продовжувався розвиток великокняжої традиції у вільній від татарсько-суздальської руїни Україні. Саме про мистецьку височінь іконопису та іконостасів цього типу писав з захопленням митрополит кир Андрей Шептицький. Їх краса піднесла його захоплення до рішення побудувати Національний Музей у Львові та здійснити своєрідний патронат над пам'ятками і традиціями українсько-візантійської історичної символіки на наших землях. Цей напрямок українського мистецтва, представлений працями майстра Андрея в церкві фундованій кн. Ягайлом у Любліні, попав в історію «русскаго искусства» під фальшивою назвою «новгородського» стилю російського мистецтва.

На жаль, пам'ятки цього галицько-волинського високого українського мистецтва XIII—XVI століть і досі лишаються не виданими, хоч творять вершок візантійсько-европейської синтези з часу перед монгольсько-московською навалою на Україну.

Спостереження, зроблені на невивчених науково примірниках, хибні, а висновки русофільських дослідників — помилкові; напр., включення українських ікон до висновків про російську ікону хибне, бо українська ікона хронологічно давніша і виникла на цілком іншій етнічній основі.

Московські майстри ще пробували деякий час користатися з українських традицій XIII—XIV століть. Російські дослідники, не знаючи дійсного коріння походження цього мистецтва, назвали іконопис цього періоду «новгородським» стилем і в цій формі вважають його помилково за джерело московського стилю. Московська стандартизація все далі й далі відтягала справжні здобутки християнського мистецтва і філософії в іконописі від києво-галицької української синтези, від майстра Андрея (Люблінського) та навіть від новгородського майстра Андрея Рубльова (що був ще під впливом українсько-волинських традицій і техніки) і, змінюючи їх, поступово прийшла до занепаду. Ознаки цього занепаду спостерігаються вже в «іноваторстві» Діонісія, Прокопа Чирина, Симона Ушакова, у постановах про стандартизацію: «стоглавого собору», собору 1554 року, дискусії з Висковатим. Дальший процес занепаду йшов через роспис Благовіщенського та інших соборів в Москві (іконописцями, зібраними з різ-

них місцевостей) і дійшов до стандартизації і до псевдо-християнства Строгановської та «Ізуграфської» малярських шкіл. Цей процес закінчився урядовою стандартизацією шкіл іконопису у Мстері, Палеху, Холуї та в суздальській Борисовці (20). Вже в Строганівській школі іконопису цілковито оформився напрям заміни змісту, ідеї, заглиблення в сутність християнства і його життьової правди, — свавільством домислу в фарбах та композиціях, що призвів до перемальовки ікон та до окования їх золотими, срібними, а то й простими металевими шатами. Стандартизацією була похована свята ікона в своїй ідеї і відштовхнута на шлях поклоніння золоту та самоцвітам.

Тільки ретроспективною методою можна пізнати тепер духову велич ікони, як пам'ятки культу Ісуса Христа та Божої Матері в Україні.

Українська ікона тим часом продовжувала свій розвиток шляхом створення символічних та психологічних образів у всіх ділянках пізнання ідей християнства. Доказом цієї вірности християнській ідеї є творчі зусилля майстрів нової доби дати в старій техніці і в старих формах нові коштовні композиції християнських ідей (14).

Мал. 7. *Таїнство св. Евхаристії. Мозаїка XI-го століття з храму св. Софії у Києві.*

VI. Алфавітний реєстр вибраної літератури

1. *Айналовъ Д. В.* Эллинистическія основы византійскаго искусства. СПБ 1900.
2. *Ajnalow D.* Geschichte der russischen Monumentalkunst. 1913.
3. *Айналовъ Д. В.* Византійская живопись XIV вѣка. СПБ 1917.
4. *Арциховский А. В.* Основы Археологии. Издание второе ГИПЛ. Москва 1955.
5. *Брайчевський М. Ю.* Римська монета на території України. Вид. АН УРСР. Київ 1959.

6. *Грушевская М.* Замѣтки по исторіи русскаго искусства въ старой Польшѣ (этнографической). Археологическая Лѣтопись Южной Россіи. Кіевъ 1903.
7. *Грушевський М.* «Жерела до історії України-Руси». Львів 1895.
8. *Gerhard H. P.* Muttergottes. Verlag Aurel Bongers. Recklinghausen 1957.
10. Древнерусские летописи. Изд. Academia. Москва-Ленинград 1936.
В. К. Изданіе студентовъ Университета Св. Владиміра и слушательницъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ. Кіевъ 1913.
10. Древнерусские летописи. Изд. Academia. Москва-Ленинград 1936.
11. Древности Приднѣпровья. Собраніе Б. И. и В. Н. Ханенко, вып. V. Эпоха славянская (V—XIII в.). Кіевъ 1909.
12. *Закревскій Н.* Описаніе Кіева, т.т. I и II. Москва 1868.
13. *Захарченко М. М.* Кіевъ теперь и прежде. Кіевъ 1888.
14. Збірник «Поклін Марії». Мюнхен 1947.
15. *Митрополит Іларіон.* Іконоборство. Історично-догматична монографія. Вінніпеґ 1954.
16. *Митрополит Іларіон.* Канонізація святих в українській Церкві. Богословська монографія. Журнал «Віра й Культура»; кн. I—X. Вінніпеґ 1963.
17. *Карамзинъ Н. М.* Исторія государства Россійскаго. т. II. СПБ 1892.
18. *Каргер М. К.* Древний Киев; т. I. Академия Наук СССР. Институт Материальной Культуры. Москва—Ленинград 1958.
19. Каталогъ выставки XI-го Археологического Съѣзда въ Кіевѣ. Кіевъ 1899.
20. Katalog „Welt der Ikonen". Ausstellung vom 4 Juni bis 6 Juli 1963. Griechische und russische Ikonen des 13—18 Jahrhunderts. Galerie Ilas Neufert. München.
21. Коллекція древностей Н. А. Леопардова въ Церковно-Археологическомъ Музеѣ. Кіевъ 1895.
22. Коллекція иконъ и образовъ книжной живописи преосвященнаго Порфирія Успенскаго в Церковно-Археологическомъ Музеѣ. Кіевъ 1886.
23. Ксилографічні дошки Лаврського Музею. Вид. Всеукраїнського Музейного Городка в Києві. 1927.
24. *Кулаковскій Ю.* Карта европейской Сарматіи по Птоломею. Привѣтствіе XI-му Археологическому Съѣзду. Кіевъ 1899.
25. *Kurinnyj P.* Oudheidkundige Schets. Bibliotheka Alphonsiana — Leuven; vertaald door Donna Ursula Maria Schuver O.S.B. van de Priorij „Regina Pacis" te Schotenhof bij Antwerpen.
26. Муравьевская коллекція святынь и древностей въ Церковно-Археологическомъ Музеѣ. Кіевъ 1878.
27. о. *Назарко Іриней,* ЧСВВ. Святий Володимир Великий, Володар і Хреститель Руси-України (960—1015). Рим 1954.
28. Нариси стародавньої історії Української РСР. Інститут Археології АН УРСР. Київ 1959.
29. *Niederle L.* Přispěvky k vývoji byzantských šperků ze IV—X stoleti. Praha 1930.
30. Описаніе Филаретовской коллекціи древнихъ русскихъ иконъ Церковно-Археологическаго Музея, пріобрѣтенной у г. Сорокина. Проф. іеромонаха Христофора (Смирнова). Вып. I. Кіевъ 1883.
31. *Пастернак Я.* Археологія України. Торонто 1961.

32. *Петровъ Н. И.* Указатель Церковно-Археологическагo Музея при Кіевской Духовной Академіи. Изданіе второе. Кіевъ 1897.

33. Повесть временных лет; т. I и II; под редакцией *В. П. Адриановой-Перетц.* Издат. АН СССР. Москва—Ленинград 1950.

34. *Повстенко О.* Фрески і мозаїки Михайлівського (Дмитрівського) манастиря в Києві. Альманах «Українське Мистецтво», т. II. Мюнхен 1947.

35. *Повстенко О.* Катедра Св. Софії у Києві. Анали Української Вільної Академії Наук у США. Нью-Йорк 1954. (Резюме англійською мовою).

36. *Prof. Pokrowski N. W.* Archeologja chrześcijańska w związku z historią sztuki kościelnej. Warszawa 1930.

37. *Rothemund.* Ikonenkunst. Ein Handbuch. Slavisches Institut. München 1954.

38. Сборникъ, посвященный Д. В. Айналову къ двадцатипятилѣтію его ученой дѣятельности. Петроградъ 1915.

39. *Свєнціцький І.* Дещо про джерела іконописної техніки в статті В. Піщанського. Львів, 10. I. 1931.

40. *Січинський В.* Український дереворит XVI—XVII століть. Журнал «Арка»; кн. 3—4. Мюнхен 1948.

41. Советская Этнография. Издание АН СССР; кн. 4. Москва—Ленинград 1947 (статья *В. В. Мавродина).*

42. *Strzygowski J.* Die altslavische Kunst. Ein Versuch ihres Nachweises. Augsburg 1929.

43. *Svirine A.* La peinture de l'ancienne Russie. Collection de la Galerie nationale Tretiakov. Edition d'état d'arts plastiques. Moscou 1958.

44. *гр. Толстой И.* и *Кондаковъ Н.* Русскія древности въ памятникахъ искусства; выпускъ IV. Христіанскія древности Крыма, Кавказа и Кіева. СПБ 1891.

45. *Tomasjiwskyj S.* De Kerk in de Oekraine vóôr de opkomst van Moscou. Bibliotheca Alphonsiana — Leuven. Vertaald door Donna Ursula Maria Schuver, O.S.B. van de Priorij „Regina Pacis" te Schotenhof bij Antwerpen.

46. *гр. Уваровъ А. С.* Сборникъ мелкихъ трудовъ. Изданъ ко дню 25-лѣтія со дня кончины подъ редакторствомъ гр. П. С. Уваровой; т.т. II—III. Москва 1910.

47. Frühe russische Ikonen. Einführender Text von *Victor Lasareff, R. Piper* und Co. Verlag München. In Übereinkunft mit der UNESKO. 1962.

48. *Хвойка В. В.* Раскопка могильника при селѣ Броварки, Гадячскаго уѣзда, Полтавской губ. Труды Московскаго Археологическаго Общества; т. 20, вып. 2. 1904.

49. *Шахматовъ А. А.* Повѣсть временныхъ лѣтъ; т. I. Петроградъ 1916.

50. *Проф. Шмитъ Н. И.* Искусство древней Руси-Украины. Издательство «Союз». Харьков 1919.

51. *Шовкопляс І. Г.* Археологічні дослідження на Україні (1917—1957). Вид-во АН РСР. Київ 1957.

Богдан Микитюк

ХРИСТИЯНСЬКІ І ПОЗАХРИСТИЯНСЬКІ ЕЛЕМЕНТИ В УКРАЇНСЬКИХ НАРОДНИХ ЗВИЧАЯХ

Окреслення і визначення меж теми

Увага нашої конференції спрямована на питання ролі релігії в житті українського народу. Підпорядковуючи цій доосередній темі мою доповідь, я назвав її «Християнські і позахристиянські елементи в українських народних звичаях». Через узглядненння також позахристиянських впливів на формування звичаїв і через протиставлення їх впливові християнському хочу дійти до вірного віддзеркалення світогляду народу, як творця і носія тих звичаїв. Без протиставлення тяжко показати, що переважує, і тяжко знайти пропорцію між релігійними елементами й елементами, що з релігією не мають нічого спільного або навіть її заперечують.

Термін «позахристиянські елементи» може мати подвійне значення: раз розуміємо під ним арелігійні чи навіть антирелігійні первні в народній звичаєвості, другий раз — релігійні первні, але пов'язані з нехристиянськими релігіями. Наші предки, погани, були політеїстами, отже віруючими, а тим самим народні звичаї, що постали на ґрунті поганства, є вправді позахристиянськими, але релігійними. Тому я переконаний, що, звертаючи увагу і на поганські елементи в звичаях, піду по лінії основної теми; бо існування і довгоживучість поганських звичаїв, може, також вказує на закоріненість релігійности.

Щождо антирелігійних елементів, то я не міг знайти їх в наших народних звичаях; немає таких звичаїв, які вказували б на атеїстичний світогляд, і це прикметне не лише для звичаєвости української.

Найбільше віддаленими від релігії є звичаї з елементами забобону, бо вони основані на магії, а магія не є ідентична з релігією, а навпаки, вона їй зовсім чужа. Суттю релігії є віра в Бога

— найвищу і найдосконалішу Істоту. Тому ціллю звичаїв з релігійною основою є виявляти назовні цю внутрішню настанову в спосіб гідний супроти вищої Істоти, отже прославляти і просити її, дякувати їй або показувати події з релігійного життя, що, зрештою, є також однією з форм прославлювання. Це стосується і моно- і політеїстичних релігій, бо й останні визнають богів вищими, досконалішими істотами, ніж людей.

Суть магії полягає натомість в переконанні про існування істот, які є радше рівнорядні людям, бо їхня вищість відносна і не випливає з внутрішньої, власної і вічної досконалости, а тільки з набутого знання. Рівень цих істот, що часто мають навіть людський вигляд і живуть між звичайними людьми, можуть люди, згідно з народним забобонним переконанням, осягнути засвоєнням подібного знання, або назвім його «протизнанням». Забобонні звичаї є, в переважній більшості, практичним застосуванням людського знання проти ворожих сил. Отже при забобонних звичаях люди не прославляють, не просять і не моляться до вищих істот, бо ця вищість не є абсолютна, але стараються своїми протизаходами змагатися з ними, боронитися або нападати, відгонити, залякувати, оминати і перехитрювати їх.[1]

На цьому місці обмежуюся лише до одного прикладу з ділянки забобонних звичаїв, а саме до звичаю поборювання відьом. Відьма — це людина, що відає, тобто знає більше, ніж пересічні люди. Цього відання, цього знання, вона набула або в спадку від своєї мами-відьми або наукою, і тому народ ділив відьми на «родимі» і «вчені». Іншими словами, це такі ж самі люди, але з більшим знанням, яке вони застосовують на шкоду пересічних людей. Вони вміють, напр., перетворитися на непоказну тварину, зайти в чужу стайню і відібрати корові молоко. Тому люди, застосовуючи своє протизнання, установили деякі звичаї: в навечір'я важливіших свят — напр., перед Різдвом, Йорданом, в липні «перед Іваном», а головне в травні «перед Юрієм» — запалювали наші селяни вогні на воротях і ставили вартівників для охорони перед відьмами або на високих жердках чіпляли віники, щоб цим загородити відьмам вступ на подвір'я. На дверях стаєнь малювали дегтем хрестики, на одвірках клали кусники землі з травою і застромлювали в неї вербові галузки, під двері сипали такого маку, що на Свят-вечір стояв на столі, а коров підкурюва-

[1] Гекель називає магію «ритуальною технікою» з точно визначеними автоматично діючими практиками, які виконуються для осягнення конкретних цілей. Така крайня цілеспрямованість чужа релігії. Типічними прикметами релігії є любов і підпорядкованість у відношенні до вищих істот. Цієї настанови не має магія, яка своїми практиками не просить, але змушує. Haekel, Josef: Religion (Lehrbuch der Völkerkunde, herausgegeben von Leonhard Adam und Hermann Trimborn, Stuttgart 1958, стор. 41 і 57).

ли таким зіллям, яке в ніч під Івана-Купала було збиране в лісах. Це все роблено в переконанні, що відьма наперід мусить з'їсти землю з травою і галузки, далі злизати хрестик і визбирати мак, аж тоді опиниться коло корови. Іншими словами, це була гра на час, бо заки відьма вспіє це зробити, мине час її сили, запіють півні і вона буде змушена втікати. Зрештою, якщо б навіть вспіла, то не доступить і не відбере молока, бо корова підкурена чародійним зіллям.[2]

В засяг нашої теми не входять ті звичаї, що не дають свідчення ні про релігійність, ні про безвірство народу. Ми тільки стверджуємо, що таких «невтральних» звичаїв існувала чи існує ціла низка, однак їх багато менше, ніж звичаїв з релігійними та магічними елементами. Лише для прикладу наводжу один такий звичай, який довго зберігався в українському звичаєвому праві, т. зв. «пам'ятковий прочухан». Наші селяни водили при земельних помірах хлопців-підлітків на межі піль, там їх здорово били, давали такого прочухана, щоб побитий добре запам'ятав, на якому місці це сталося. Пізніше він, навіть по десятках років, коли старі свідки повмирали, а межові знаки затерлися, вважався достовірним свідком при граничних спорах, бо знав, де його били.[3]

Деякі звичаї з групи «невтральних» від самого початку не включили в себе релігійних елементів, а інші лише з бігом часу втратили цей зв'язок так, що всяка пов'язаність з релігією затерлася і вже не можна її відтворити. Деколи можна лише з трудом відкрити зв'язок якогось звичаю з давнім світоглядом. І так, напр., звичай гойдалки під час весняних і літніх забав сільської молоді видається на перший погляд забавою без будь-якої світоглядової основи. Однак старі свідчення показують, що це не так. Церковні діячі поборювали колись звичай гойдалок, званих також колисками або рєлами, і виводили його з поганського культу. В 1597 р. Іван Вишенський писав у своєму посланні кн. Василеві Острозькому і «всім православним християнам Малої Росії» таке: «Петръ и Павелъ молятъ васъ, если хочете отъ нихъ ласку мѣти, да потребите и попалите колыски и шибеницѣ, на

---

[2] Kolberg, Oskar: Pokucie, Obraz etnograficzny, Tom I, Kraków 1882, стор. 198; Tom III, Kraków 1888, стор. 108-131. Kaindl, Raimund: Der Festkalender der Rusnaken und Huzulen (Mitteilungen der Kais. Königl. Geographischen Gesellschaft in Wien, Band der neuen Folge XXIX, Wien 1896, стор. 401-446). Лоначевскій, А.: Сборникъ пѣсень Буковинскаго народа, Кіевъ 1875, стор. 98. Милорадовичъ, В.: Украинская вѣдьма (Кіевская Старина, 1901, II, стор. 217-233).

[3] Василенко, В.: «Памятковый прочуханъ» или примѣненіе писаннаго закона въ сферѣ обычнаго права (Кіевская Старина, 1885, V, стор. 170 наст.). Корнилович, Михайло: Народній звичай бити хлопців на копцях, міряючи землі (Етнографічний Вісник, VI, Київ 1928, стор. 16 наст.).

день ихъ чиненые по Волыню и Подолю, и гдѣ бы ся толко тое знаходити мѣло; мерзко бо имъ на землю съ небеси смотрѣти на тое діяволское позорище, христіанскимъ людемъ збираючися.»[4]

В акті з 1750 р. архиепископ білгородський, до епархії якого належала частина Харківської губернії, дав священикам інструкції, щоб шляхом проповідей викорінювали «колыски, называемы рѣла». Цей звичай окреслив він як «идолопоклонническіе жертвы».[5] З послання Івана Вишенського виходить, що гойдалки практикувалися в свято Петра і Павла, а в акті білгородському подаються як терміни виконування звичаю Великдень і знову ж день Петра і Павла.[6] Обидва ці терміни мають значення в соняшному народному календарі. Великдень це приблизно час весняного сонцестояння, а коротко перед святом Петра і Павла є літній сонцеповорот. Тому треба припускати, що звичай гойдалок мав первісно магічне значення, виконувався в дні сонцестояння та сонцеповороту, щоб рухом гойдалки викликати і оживити рух сонця. Це приклад т. зв. чарування через аналогічну дію. В християнські часи звичай пристосувався до християнських свят, але магічна основа мабуть ще не забулася, якщо церковні діячі поборювали цей звичай.[7]

---

[4] Mansikka, V. J.: Die Religion der Ostslaven. I, Quellen, Helsinki 1922, стор. 235 (FFCommunications, № 43).

[5] «... накрѣпко священникамъ наблюдать и учить народъ, дабы въ приходахъ ихъ идолопоклоническія жертвы не праздновались, якъ-то колыски, называемы рѣла, березы, купала, вечерницы и клики». [Гумилевскій, Филаретъ:] Історико-статистическое описаніе Харьковской епархіи, Отдѣленіе I, Москва 1852. Цитую за: Андрієвський, Олександер: Бібліографія літератури з українського фолкльору, Том I, Київ 1930, стор. 76.

[6] Лебедевъ, Амф.: О борьбе духовныхъ властей въ бывшей епархіи Бѣлгородской съ суевѣріями (Кіевская Старина, 1890, I, стор. 3).

[7] У селі Любича (пов. Рава Руська), в склад якого входили села Любича Князі з шляхетською людністю, Любича Камеральна з колишнім панщизняним населенням та декілька присілків, звичай гойдалки існував ще в 20-му столітті. Виконувався він тільки в присілках, віддалених від центру села, на майданах, і то лише на Великдень. Вважався забавою виключно парубків. Також в деяких дооколишніх «глухих» селах практикувалася великодня гойдалка в подібній формі. Парох Любичі старався викоренити цей звичай шляхом переконування учасників про його шкідливість, бо при цій забаві часто траплялися нещасливі випадки й каліцтва. Д-р Маркіян Заяць (Мюнхен), у якого я записав цей звичай у жовтні 1963, бачив великодню гойдалку на власні очі в 20-их і 30-их рр. у Любичі. Згідно з його описом гойдалка відбувалася так: парубки привозили з лісу щомога високе та струнке дерево, обтісували його і вкопували в землю. У верхній кінець вбивали залізний шворінь, а на нього всували колесо від воза. До цього горизонтально положеного колеса привязували чотири посторонки, що внизу мали петлі. В забаві брали участь чотири парубки. Кожний з них засував одну ногу в петлю, руками тримався посторонка, а другою ногою відбивався від землі. Колесо починало крутитися, а учасники гри підносилися все вище вгору.

Поборювання поганських звичаїв

Починаючи цю доповідь від розгляду релігійних елементів поганського походження, ставимо засадниче питання: як ставилася Христова Церква до поганських народних звичаїв? Виконуючи заповіт Христа «Ідіть і навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа» (Мт. 28. 19), Церква вже майже дві тисячі років веде місіонерську діяльність, зустрічаючися при цьому все з новими релігіями, полі- і монотеїстичними, а тим самим стрічається все з новими обрядами і народними звичаями, що виросли на релігійному позахристиянському ґрунті. Поставала все проблема, що робити з тими залишками нехристиянських релігій у випадку християнізації якоїсь етнічної групи чи території. Реакція місіонерів на живі ще поганські звичаї була різна протягом історії, починаючи від запозичування і поблажливого толерування, почерез лагідні спроби викорінювання, до насильного винищування всього нехристиянського.

Папа Григорій Великий, посилаючи при кінці 6-го сторіччя місіонерів до Брітанії, дав їм інструкції, щоб не нищили існуючих там поганських звичаїв, але щоб достосовувалися до них, іншими словами, щоб ті звичаї допасовували до християнства.[8] Також інші церковні достойники займали становище подібне до становища Папи Григорія Великого і в історії Церкви знайдемо більше прикладів поблажливого ставлення до залишків старої віри.[9] Однак дуже часто новопосталі Церкви менше або більше радикально усували залишки старого культу, не щадячи при тому і народних звичаїв з релігійною основою.[9]

Між течією поборювання і течією толерування культових залишків не було різниці в принципі, а йшлося лише про різну тактику. Представники і однієї і другої течії не сміли ніколи забувати про першу заповідь Декалогу: «Не май інших богів крім Мене», а тому мусіли усувати все поганське. Якщо ж Папа Григорій Великий вчив місіонерів, що старі звичаї у Брітанії можна толерувати (tolerari potest), то робив це з тактичних мотивів. Бо — казав Папа у своїй інструкції — звичаї, що їх не можна викоренити насильно (per fervorem), треба усувати шляхом лагідности і терпимости. Досвід вчить — продовжував Папа — що зло, яке хочемо усунути, дасться викоренити найскорше таким способом.[10]

---

[8] V e i t, Ludwig: Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter, Freiburg im Breisgau 1936, стор. V.

[9] Там же, стор. V і наст. B o u d r i o t, Wilhelm: Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert, Bonn 1928 (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, Heft 2).

[10] V e i t, L.: цит. праця, стор. VI.

Нас цікавить найбільше питання, як було в Україні, і зразу ж даємо відповідь, що течія поборювання всього поганського існувала в нас побіч течії толерування і навіть запозичування дечого із старої релігії. Починаємо від течії поборювання.

Викорінювання поганських обрядів і народних звичаїв продовжувалося у нас від прийняття християнства до майже наших днів.[11] Це відбувалося різними способами: і лагідними — шляхом проповідей і поучень, і гострішими — шляхом розпорядків та заборон церковної або світської влади, а також шляхом судових кар (церковних або світських судів). Не було в нас натомість радикального нищення вогнем і мечем старих традицій, що, зрештою, і не було потрібне, бо, як каже Початковий літопис,

---

[11] Гальковскій, Н. М.: Борьба христіанства съ остатками язычества въ древней Руси, т. I, Харьковъ 1916; т. II, Москва 1913. Аничковъ, Е.: Язычество и древняя Русь. Христіанизація варварскихъ народовъ Европы, части I и II, С.-Петербургъ 1914.

Подаю також два приклади з 20-го століття. Володимир Гнатюк записав у гуцульському селі Жаб'є таку розповідь провідника колядників (берези) Петра Шекерика-Доникова про події з 1907 року: «Станіславівский владика був остро виступив передількома роками против наших звичеїв колєдницких и против наших колед, кажучі: „То поганцкий звичей колєди! А ше такі, єк ту у вас на Гуцулах колєди, то вже цілком ни хрестіянскі, а ті ваші звичеї то безбожні, які ви виробєєте в колєдниках". — Заборонив остро попам пускати колєдники після нашого давного звичєю, лиш аби ишли так, єк туда на долах дес кажут, шо ходє колєдуючі, отак буком молотічі, з одної хати раз два до другої. Попи и так ни дуже були до наших гуцулских звичеїв добрі и дивили си кривим оком на нашу моду, а тепер єк дав їм владика потуку, то вни цілком гадали, шо вже все перевернут з окрашем. Але то гов! Нарид ни бики, звичь, обрєд старовіцкий — то ни мітуса. Заказали попи на Риздво, отак ни поледви з почєтком 1907 року, ити колєдникам з набутками. Заказали скрипку, тримбіту, плєс, гулянє на колопні й співанки гуцулскі — одним словом кажучі сказали, аби ходили по церковному, побожно, так єк ходє колєдники по долах. Господи, шо то си завів за рейвах, най лиш Бог борони. Зачєли всі люди говорити, шо то вже попи хотє віру скасувати нашу давну, бо в нас говорє так, шо доки писанки пишут и доки колєдники ходє, то доти и наша віра руска буде на світі. В деєких селах цілком си сперли люди ити колєдувати на церкву, а пишли колєдувати після стародавного звичєю, але на свіцкі ціли. Знов у деєких селах попи боєли си дразнити людий и мало шо сперали, а порешті пустили після гуцулского звичєю говоречі: „Идіт, єк собі хочєте, то нас ни обходи, бо ми вам ни позволєємо жедних набутків". — Але колєдники на це не фівкали, лиш робили своє. Єк ходили після давних звичаїв, так ходє й тепер, лиш ни вид дуже давного чєсу в деєких селах скасували брати колєду, то є хліб и зерно, а то через то, шо говорєт, шо тепер тежкі чеси, доста й гроший на колєду». Гнатюк, Володимир: Колядки і щедрівки, т. I, Львів 1914, стор. XVII (Етноґрафічний Збірник Наукового Товариства ім. Шевченка, т. XXXV).

Друга розповідь, записана Василем Кравченком коло 1925 року в селі Студениця, Коростишівського району на Волині, стосується заборони купальських вогнів: «Зараз огню не палять, бо років з десять тому назад місцевий батюшка заборонив класти курища на Івана Купала, бо то — великий гріх». Кравченко, Василь: Вогонь, матеріял зібраний на Правобережжі (Первісне Громадянство, Київ 1927, випуск 1-3, стор. 180).

хрещення Київської Руси не стрінулося з активним протестом людности, як це було на північних землях — в Новгороді чи Ростові — де виникали заворушення, організовані жерцями-волхвами.[12] Пасивна опозиція була, очевидно, також у нас, і літописець пише, що людність Києва плакала, коли нищено статуї поганських ідолів.[13] Тому залишки старої віри зберігалися ще довго у вигляді дальшого виконування поганських релігійних обрядів. Постало т. зв. «двоєвір'я», тобто змішання християнських елементів з поганськими. Терміну «двоєвір'я» вживав уже автор т. зв. «Слова Христолюбца», який обурювався, що в деяких віддалених місцевостях навіть після прийняття християнства люди потайки служать проклятим богам Перунові, Хорсові, Волосові, ставлять трапези Родові і Рожаницям, під клунями моляться вогневі, в жертву ідолам ріжуть курей, на ігрищах грають, співають, танцюють, п'ють і веселяться на честь ідолів, будучи рівночасно ніби християнами, отже живуть двоєвірно.[14] Ще раніше стверджував подібні речі літопис Нестора.[15] В правилах митрополита Івана II з кінця 11-го стол. поставлене твердження, що люди обходяться без християнських церковних обрядів, не приходять до св. Причастя, але далі чинять жертви бісам, болотам і криницям. Весілля справляють з музикою і танцями, але без церковного шлюбу, думаючи, що церковні вінчання існують тільки для бояр.[16]

Впадає в очі, що перші століття християнства в Україні повні виступів представників Церкви проти народної музики, пісень, хороводів, проти танців з вигуками і плесканням в долоні, проти ігрищ з маскуванням на подобу звірів, які, зрештою, і дотепер збереглися в деяких країнах Західньої Европи у формі карнава-

---

[12] Грушевський, Михайло: Історія України-Руси, том I, Нью-Йорк 1954, стор. 515-516.

[13] Mansikka, V.: цит. праця, стор. 50 і 56. Описуючи масове хрещення киян, літописець твердить, що вони «ішли з радістю» хреститися. Грушевський, М.: цит. праця, стор. 514. Ця вістка не противорічить першій; вона вказує на існування двох течій серед тодішнього суспільства. Поганська група мусіла бути дуже мала й неспроможна опонувати, якщо її прихильники покидали Київ, щоб тільки не підкоритися наказові про хрещення. Татищевъ, В.: Исторія Россійская съ самыхъ древнѣйшихъ временъ, т. II, Москва 1784, стор. 74-75.

[14] Haase, Felix: Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven, Breslau 1939 (Wort und Brauch, Heft 26), стор. 37. Mansikka, V.: цит. праця, стор. 147 і наст. Пор. Іларіон, митрополит [Огієнко, Іван]: Дохристиянські вірування українського народу, Вінніпеґ 1965 (Волиніяна XIV), стор. 313 і наст., 367 і наст.

[15] Mansikka, V.: цит. праця, стор. 153 висловлює твердження, що автор твору «Слово нѣкоего христолюбца и ревнителя по правой вѣрѣ» знав і користувався літописом Нестора.

[16] Грушевський, Михайло: З історії релігійної думки на Україні, Вінніпеґ—Мюнхен—Детройт 1962, стор. 44.

лу. Все це називалося колись у нас ідолопоклонством, поборювалися народні музичні інструменти — дуди, гуслі, свирілі, сопілки, бубни, — а про професійних виконавців — скоморохів, гуслярів — говорилося як про служителів диявола і ставилося їх на один рівень з волхвами та ворожбитами. Нестор скаржився на християн, що живуть «поганьскы», бо спокусив їх диявол «всячьскыми льстьми, превабляя ны отъ Бога трубами и скоморохы, гусльми и русальи. Видимъ бо игрища утолчена и людій множьство, яко упихати начнуть другъ друга, позоры дѣюще отъ бѣса замышленаго дѣла, а церкви стоять (пусты)».[17] Кирило Турівський, вичислюючи гріхи, згадував і «безстудная словеса и плясаніе, еже въ пиру и на свадбахъ и въ павечерницахъ, и на игрищахъ и на улицахъ... и еже басни баютъ и въ гусли гудуть.»[18]

Причиною ворожого ставлення Церкви до народної музики та ігрищ була не її ворожість до народного мистецтва і звичаїв взагалі, але факт, що ігрища дуже часто переходили в оргії,[19] а музика була пов'язана з поганським культом і то як його суттєва частина.[20] Церква знала, що всі ці «плясання» і «гудіння» не були лише народним звичаєм, але таки поганським обрядом, однією з форм ідолопочитання, а тому мусіла ці прояви поборювати. З хвилиною втрати мітологічних основ і релігійно-обрядового значення народної музики (підкреслюю: лише музики, а не ігрищ, про які ще буде мова пізніше), Церква перестала її поборювати. Це сталося в Україні багато раніше, ніж в Росії, де народну музику переслідували до часів Петра І. Царські і патріярші грамоти із заборонами, погрозами кар і виключення з Церкви не були нічим незвичайним. Ще за царювання Михайла Федоровича, отже вже в 17-му стол., на наказ патріярха відібрано в Москві музичні інструменти не лише у скоморохів, але і в приватних домах. Тоді сконфісковано п'ять возів інструментів і спалено їх публічно, як знаряддя диявола.[21]

Причин цієї різниці між Україною і Росією треба шукати в більшому консерватизмі народних мас останньої. Коли в Україні народна музика вже втратила пов'язаність з поганською релігією, то на Півночі цей зв'язок ще був.[22] Друга причина, мо-

---

[17] Аѳанасьевъ, А.: Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу, томъ I, Москва 1865, стор. 339.

[18] Там же, стор. 339.

[19] Декілька прикладів подає Аѳанасьевъ, цит. праця, стор. 444 і наст.

[20] Там же, стор. 336 і наст.

[21] Там же, стор. 344 і наст., де подано більше прикладів переслідувань.

[22] Іларіон, митрополит: цит. праця, стор. 315 цитує твердження Федора Буслаєва, що «Уничтоженіе язычества въ древней Руси можно

же й важливіша, це консерватизм, а скорше заскорузлість, московського вищого духовенства,[23] яке, притримуючись букви закону, далі виступало проти народної музики, хоч часи вже змінювалися і ця музика переставала бути виявом поганського культу. Натомість українська Церква краще відчувала живчик народного життя, тонкіше розуміла переміни і тому йшла на поступки. Зустріч і зудар двох чужих світів, тобто українського і московського православ'я — по договорі гетьмана Хмельницького з царем Олексієм — показали цю різницю, взаємне нерозуміння і непошанування. Погордливі висловлювання російських церковних представників у бік Української Православної Церкви із закидами про її єретицтво, відхилення від правдивого православ'я в бік лютеранства і навіть вільнодумство, чергувалися з такими ж зневажливими константуваннями українських церковних діячів про заскорузлість, примітивізм і неправославність Церкви північного сусіда.[24] До загострення конфлікту мусіло спричинитися також і ліберальне ставлення нашої Церкви до тих народних звичаїв, які вона розуміла вже як мистецтво, а не як вияв поганства; бо старомосковська група консервативного духовенства не могла стерпіти замилування до мистецтва навіть в одного із своїх провідників — єпископа Теофілакта Лопатинського. Він — визначна постать свого часу, найсильніший противник української, поступової, течії і найрозумніший опонент її представника Теофана Прокоповича — набув собі ворогів у власних рядах і не став патріярхом через зацікавлення музикою. Свідок тих подій, князь Ґоліцин, висловив це так: «Быть бы ему давно патріархомъ, только скрипочки ему да дудочки помешали».[25]

Цю різницю між українською Церквою і Церквою Московщини зобразив дуже яскраво совєтський етнограф Владимир Чичеров у своїй праці з ділянки російських народних обрядів і вірувань зимового циклу,[26] де автор кілька разів говорить про різ-

---

опредѣлить не столько вѣками, сколько мѣстностями. Въ Кіевской области, напримѣръ, уже въ XII в. господствовало христіанство, тогда какъ сѣверо-восточная Русь была погружена въ язычество».

[23] Рущинскій, Л.: Религіозный бытъ русскихъ по свѣдѣніямъ иностранныхъ писателей XVI и XVII вѣковъ (Чтенія въ Императорскомъ обществѣ исторіи и древностей россійскихъ, кн. III, Москва 1871, стор. 173 і наст.).

[24] Кантемиръ, А.: Сочиненія, письма и избранные переводы князя Антіоха Дмитріевича Кантемира, т. I, С.-Петербургъ 1867, стор. XXVI і наст. (вступна стаття В. Стоюніна). Корчмарик, Франко: Духові впливи Києва на Московщину в добу Гетьманської України, Нью-Йорк 1964, стор. 19 і наст., 31 і наст., 52 і наст.

[25] Кантемиръ, А.: цит. праця, стор. XXXIV.

[26] Чичеров, В. И.: Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. Очерки по истории народных веро-

ницю між українськими і російськими народними віруваннями та звичаями, а при протиставленнях ставить деколи Росію по одному боці, а Европу — включно з Україною — по другому. В післяслові доходить він до висновку, що російська, українська і білоруська народна творчість, хоч і має деяку спільність, характеризується також суттєвими різницями («существенными различиями»), спричиненими своєрідністю історичної долі кожного з цих народів, бо кожний з них ішов своїм власним історичним шляхом. При чому головну ролю в кристалізації різниць відіграла Церква.[27]

Особливо довго спинився Чичеров на різдвяних звичаях, на звичаю колядування. Цей звичай — каже він — в українців, білорусів, румунів і болгарів є наскрізь просякнутий християнською тематикою, часто апокрифічною, але релігійною, і спрямований на прославлення Христа. Російське колядування зберегло натомість характер старого магічного ритуалу, спрямованого на закляття (привороження) врожаю і щастя. У великій праці про колядки Олександра Потебні,[28] стверджує Чичеров, нема ні одного російського прикладу колядки, в якій згадувався б Бог, Христос, Богородиця і святі, тоді як українські, білоруські, румунські і болгарські колядки повні християнських мотивів.[29] Чичеров шукає за причинами цієї різниці і бачить їх у протилежностях політичного і культурного, а головне церковно-релігійного життя цих народів. Московська Церква в союзі зі світською владою використовувала християнську віру для політичних цілей — для закріплення Московської держави. Християнство насаджувалося насильно, духовенство старалося різними способами увійти в душу народу, а боротьба з поганством була жорстока.[30] Про Україну Чичеров висловлюється лагідніше, бо не вживає терміну «жестокая борьба», а говорить лише про «нападки и преследования».[31] Тому він зачислює українців до тих народів, які не знали «аналогічної боротьби пануючої церкви в період поставання національної культури», а тому в них немає такої прірви між народною творчістю і вченням Церкви, як це є в росіян.[32]

Українська Церква — продовжує Чичеров — не могла почувати себе пануючою державою, бо не було своєї держави.

ваний, Москва 1957 (Академія Наук СССР, Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, новая серия, т. XL.).

[27] Чичеров, В.: цит. праця, стор. 232 і наст.

[28] Потебня, А.: Объясненія малорусских и сродных народных пѣсень, II, Колядки и щедровки, Варшава 1887.

[29] Чичеров, В.: цит. праця, стор. 143.

[30] Там же, стор. 233.

[31] Там же, стор. 234.

[32] Там же, стор. 143.

Українські землі були часто опановувані іноземцями з іншою культурою і релігією, як, напр., турки чи поляки. Спільна боротьба Церкви і народу проти спільного ворога-чужинця в обороні і релігії і національної культури зблизила Церкву з народом так, що не постало різке противенство між Церквою і народом. Елементи християнської релігії ввійшли і в народні звичаї і в словесність.[33] Якщо йдеться про різдвяні звичаї, то не лише зміст колядок став християнський, але все, що лучилося з колядуванням, пов'язалося з Церквою. Вже самий процес приготувань до коляди в час передрізддвяного посту був традицією установленим звичаєм, під час якого розділювано ролі між учасниками, вибирано провідника (березу), який був рівночасно вчителем колядування, далі вибирано музиканта і міхоношу. Але до співпраці запрошувано — і це для нашої теми важливе — священика і церковного старосту. Колядування починали від дому священика і свого вчителя-провідника, докладно зберігаючи порядок: спочатку просили під вікном про дозвіл, тоді заходили в хату, колядували цілій родині, далі господареві, господині і кожному членові родини окремо, не поминаючи також відсутніх її членів, а кінчаючи колядками навіть для немовлят, які також трактувалися як окремі індивіди.[34] Зміст колядок свідчить, що християнство

---

[33] Там же, стор. 234.

[34] Провідник колядників Петро Шекерик-Доників оповідає про перебіг колядування на Гуцульщині так: «По службі [Божій на Різдво] виходе люде з церкви и де в єких селах идут старші вибирці з дзвинками в руках три рази довкруги церкви колєдуючі, а за ними колєдники гурмами и колєдуют:

На сєте сєто, на сєте Риздво,
Дай Боже! [рефрен]
Ми колєднички ой тутки прийшли
Колєдувати, цес дим витати,
Цес дим витати, божую церкву...

Єк обийдут церкву всі три рази, тогди шо май фрунт добрі колєдники з усіх таборий и березі, кілько їх є вид кождої табори, идут в сам перед до попа колєдувати. Плєсаки идут три рази плєшучі ид розоденції попивский вперед колєдників, парами... и при тим плєшут и говоре, єк идут перший раз до розоденції:

Ой зза горочьки, зза калиночки,
Ми колєднички з Україночки!

...колєдники стают пид викни до колєди. Скрипник зачінат грати колєду, а тримбіташ играє полонинцкого кружлєка. Береза зачинає колєдувати, а колєдники за ним... По тих словах виходит пип з розоденції и запрошує колєдників до себе до покою... В попа колєдуют колєдники звичейно колєду таку, в єкий си згадує Риздво Суса Христа та про Пречєсту Діву... Єк вже скінчєют в попа колєду, тогди ... стают на задвирю в колесо, кладут собі бартки на праве плечє, ловєт си широко руками один за одного, змітают шепки на стрип в середину й берут попа мижи себе. Скрипник зачінає йграти в скрипку круглєка, а тримбіташ в тримбіту, всі колєдники зачінают легонько на пальцєх на кожду ногу по два рази раз-по-раз

увійшло глибоко в народне життя. Існували осібні колядки для померлих, в яких оспівувалось життя на другому світі, для повдовілих — з мотивами релігійно-апокрифічними або про подружню вірність, для новоодружених — з мотивами високоморальної поведінки людей. Але і для священиків створив народ окремі колядки, де славиться їх побожність і вченість (це переважно болгарські і румунські) або де оспівуються події з релігійного життя (переважно українські).[35]

До релігійних елементів в українських народних звичаях зачислив Чичеров також ходження з вертепом, бурсацькі та шкільні вірші і побажання, бо всі ці звичаї постали під впливом Цер-

---

пидскакувати и ни великим кроком крутити си круглєка за сонцем, співаючі круглєка... По сих словах всі си клонє попови, єкий стоєв мижи ними в середині и вид разу розхапуют кождий свою шепку та дєкуют попови: „Ой дєкуємо за ваш привіт шєстєм, здоровєм, многа літами!". Потим кожда табора розходит си в свий бік... [и ходє по ґаздах, хата вид хати]... В хату иде завжде передний береза з хрестом в руках. Ґаздиня домашна перевєзує хрест лененим повісмом и то в кождий хаті, бо в нас вірют в то, шо єк буде страшний суд и пидут грішники вже у пекло, то кажут, шо Пречєста Діва випросила у Господа таке, шо єк си скінчеє страшний суд, то Пречєста Діва має умочєти тричі в пекло мижи грішні душі тим повісмом, шо си ним перевєзує хрест на колєді, и котрі тогди имут си грішники за то повісмо, то Пречєста Діва їх виретує и вни будут спасенні. Береза кладе хрест з дзвинками на серед стола... Насамперед колєдуют найстаршему у хаті и так зходє аж до найменчого. Єк колєдуют ґазді, то уживают переспіву в колєді: „Радуй си, земне, син народив си, радуй си". А єк колєдуют ґаздини, то вживают переспіву в колєді: „Славен єс, Боже, по всему світу, славен єс". Вдовицєм, вдивцєм, молодшим ґаздам: «В неділю рано зелене вино, зелене". Молодєкам — парубкам, дівчєтам, дітем, або й дуже молодим ґаздиням, от невісткам, годованкам, де є ше старина, вживают переспіву: „Дай Боже!". ...Ґазді колєдуют колєдий, в єких бирше си згадує про Христа, страсти... Де би трафили колєдники, шо є мертвец у хаті, то там таки повертают, але без скрипки и тримбіти, на колінах коло тіла колєдуют умерскої колєди и потихо виходє собі далі. В тий хаті, де був мертвец у тим році, колєдники лиш так си набувают, але гуляти не можна. В котрий хаті наймут умерску колєду, а дают за умерску колєду миску зерна и свічку та шустку гроший, то колєдники колєдуют вже гет по всему, стоїчі смутно, лиш при йгрі тримбіти, а по скінченю колєди тримбіташ грає умерскої, а колєдники Богу си молє и витак вже в хаті тий ни можна ані плєсати, ні гуляти, ні співати... Гроші з церковних колєдників виддає си до церкви, де витак пип оголошує в церкві и дєкує людем и колєдникам, а з свіцких колєдників до чітарні, де витак на зборах си оголошує и дєкує си людем и колєдникам за їх добре діло». Гнатюк, Володимир: цит. праця, стор. XIX—XXXIII.

Про приязні відносини між священиком і селянами свідчать звичаї, записані також в інших околицях України. Напр., на Волині селяни несли на Свят-Вечір символічну «вечерю» не лише близьким рідним, але й священикові. Колядники починали свій похід від дому священика, до якого по різдвяній Богослужбі приходили з дарунками старші господарі. Петровъ, Николай: О народныхъ праздникахъ въ юго-западной Россіи (Труды Кіевской Духовной Академіи, сентябрь 1871, стор. 595-596).

[35] Чичеров, В.: цит. праця, стор. 121 і 132. Окремі типи колядок розглядає докладніше Caraman, P.: Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów, Kraków 1933.

кви і мали релігійну тематику. В кількох місцях книжки автор стверджує, що цього всього немає в росіян. В них нема ні такої диференціяції коляд, ні співання їх кожному членові родини окремо, бо в патріярхальній деспотичній сім'ї нема індивідуальних членів. Сім'я, як колектив, підпорядкована одному узурпаторові влади — батькові.[36] В них нема — і це для нашої теми найважливіше — абсолютно ніяких християнських елементів, бо через жорстоку боротьбу «московського офіційного православ'я» проти поганства сталося щось протилежне до бажань Церкви — і поганські звичаї якраз залишилися. Це спричинило розрив між народом і Церквою, яка не змогла поширити офіційного православ'я. Народ тримався в опозиції т. зв. побутового православ'я, а яке фактично є сукупністю народних звичаїв, що виводяться з аґрарної магії.[37]

Ми ствердили, що Церква в Україні почала дещо толерувати, напр., народну музику, але вона далі поборює ті звичаї, які, на її думку, ще носять виразну печать поганства і лише пристосувалися до християнських свят. Ще в 16-му і пізніших століттях неґативно згадуються ігрища і ставляться на рівень оргій, подібно, як це було в перших століттях після прийняття у нас християнства. Звичай вечерниць сільської молоді вважається продовженням колишніх ігриц і засуджується, як вияв неморальности.

Ось приклади поборювання старих звичаїв: в 1590 р. київський митрополит Михаїл заборонив приношування до церков пирогів у жертву Пресвятій Богородиці. Він знав, що цей звичай базувався на поганському культі Рожаниць, а Богородиця лише заступила в очах народу ті Рожаниці, яким колись, як свідчить «Слово Христолюбца», «ставяху требы». Вважаючи цей звичай недостойним з уваги на святість Богоматері, митрополит писав у соборній грамоті: «И теж пироги на завтрие рождества Христова, которые приносят до церквей, мняше в честь Богородицы, еще есть велико бесчестие и догмат безбожных еретик, делая бо Богородица паче слова и разума нетленно роди».[38]

---

[36] Чичеров, В.: цит. праця, стор. 120 і 132.

[37] Там же, стор. 142, 243 і наст. Пор. Пропп, В. Я.: Русские аграрные праздники, Опыт историко-этнографического исследования, Ленинград 1963, стор. 54 і наст.

[38] Калинский, И. П.: Церковно-народный месяцеслов на Руси (Записки Русского географического общества по отделению этнографии, т. VII, СПб. 1877, стор. 346). Цитату беру в Чичерова зі стор. 61. Згідно з твердженням Калинського цей звичай перетривав усі заборони і практикувався українськими жінками ще в 19-му стол. Це підтверджує також С., М.: Мѣстный религіозный обычай на второй день праздника Рождества Христова (Подольскія Епархіальныя Вѣдомости, 1883, № 51, стор. 1030 і наст.). Цього дня, каже автор, на Поділлі жінки на пошану Божої Матері прино-

Народ переніс культ Рожаниць також на св. Параскеву-П'ятницю і в її свято, 28-го жовтня ст. ст., приносили дари жінці, що її водили з процесією і почитали як св. П'ятницю. В збірнику державних приписів Петра I з 1721 року, в т. зв. «Духовному реґляменті», співавтором якого був також Теофан Прокопович, згадується це так: «Слышится, что въ Малой Россіи въ полку стародубскомъ въ день уреченный праздничный водятъ жонку простовласую, подъ именемъ Пятницы, а водятъ въ ходѣ церковномъ, и при церкви честь оной отдаетъ народъ съ дары и со упованиемъ нѣкія пользы».[39] Однак цей звичай перетривав всі заборони. Його живучість сто років по «Реґляменті» стверджував Терещенко «во многих мѣстахъ Малороссіи»,[40] а інші етнографи стрічалися ще пізніше з подібним культом.[41] Однак за той час настали також зміни, бо жінку з розпущеним волоссям перестали водити коло

сять до церкви хліби, або взагалі т. зв. «приноси». Другий день Різдва вважають за жіноче свято, а звичай відвідувати того дня церкву зветься в селян «ходити на родини до Богородиці».

Соборна грамота митр. Михаїла (1590) була видана найправдоподібніше під впливом окружної грамоти константинопільського патріярха Єремії єпископам литовсько-руського князівства (1589). Патріярша грамота забороняла святкування «полог Богородиці», покликуючися на 70-е правило VI-го Вселенського Собору, де заборона була пов'язана з санкцією виключення із Церкви. Однак українське нижче духовенство й надалі толерувало звичай, бо ще в 19-му стол. на Волині священики служили «загальні панахиди» над принесеними до церкви хлібами й пирогами. Петровъ, Н.: цит. праця, стор. 574. Пор. Сумцовъ, Н.: Культурныя переживанія (Кіевская Старина, т. XXIV, 1889, стор. 76).

[39] Аѳанасьевъ, А.: цит. праця, стор. 241.

[40] Терещенко, А.: Бытъ русскаго народа, часть VI, СПб. 1848, стор. 59.

[41] Звичаї, що їх Церква толерувала (напр. гагілки), виконувалися часто поблизу церковних забудовань, з чого висновок, що вони і за поганських часів відбувалися на культових місцях. Натомість звичаї, які Церква поборювала, переносяться на сільські майдани, вулиці, присілки, а то й поза границі сіл Село Єнковець (Лубенщина) продовжувало почитання св. П'ятниці ще на початку 20-го стол. біля криниці за селом. Існувала леґенда, що св. Параскева-П'ятниця перетворилася на криницю. В десяту п'ятницю після Великодня приходили туди масово прочани навіть з далеких сіл, несучи «страсні» свічки, і привозили хворих. Молилися і співали пісні на честь св. Параскеви-П'ятниці, ікона якої видніла над криницею. Милорадовичъ, В.: Лѣсная Лубенщина, Кіевъ 1900 (окрема відбитка з ж. Кіевская Старина, 1900, IX, стор. 247-296 і X, стор. 39-82). Чаленко, Палладій: Енковская криница (Полтавскія Епархіальныя Вѣдомости, 1915, № 13, стор. 1083 і наст.). Подібні леґенди про св. П'ятницю та звичаї, пов'язані з її «чудодійними» криницями, були поширені в багатьох селах Полтавщини і на Переяславщині. Коваленко, Гр.: Чудодійна криниця (Зоря, Львів 1895, № 18, стор. 355 і наст., № 19, стор. 373 і наст.). Також Левицкій, О.: Необыкновенная ярмарка (Кіевская Старина, сентябрь —ноябрь 1883, стор. 301 і наст.). Автор описує процесії зі свічками, розпалювання вогнів і згадує співання апокрифічних пісень «Сон Богородиці» та «Дванадцять п'ятниць». Пор. оповідання Михайла Коцюбинського «Як ми їздили до Криниці», де згадується також участь священиків у цих прощах.

церкви, а провадили її по селу, і тільки стародубські розкольники зберегли звичай церковної процесії.[42]

Протягом століть стрічаються заборони таких народних звичаїв, що пристосувалися до свят різдвяного періоду, напр., «кликання Коляди» — тобто співання передхристиянських колядок, «ходження з козою» — тобто ігрищ з маскуванням, далі русальних звичаїв і клечання — тобто прикрашування домів зеленню на свято Зіслання св. Духа. Поборювалися також купальські ігрища з перескакуванням через вогонь, нічним купанням сільської молоді і киданням вінків у ріки, що пов'язалися з празником Різдва Івана Хрестителя. Всі ці звичаї були колись поганськими обрядами або магічними практиками і Церква знала, що старий зв'язок ще не перерваний. Клечання, напр., не було первісно прикрашуванням хат зеленню, а мало ціль відстрашувати мавок і русалок.[43] Лише для прикладу згадаю виступ Івана Вишенського на переломі 16-го і 17-го століть проти стародавніх звичаїв, що їх полеміст називав «квасом поганським». Він виступив, між іншим, проти колядування, щедрування, співання т. зв. волочільних пісень на Великдень, проти забав у свято Юрія і проти купальських забав.[44]

В т. зв. «Супліці на попа», пам'ятці кінця 18-го стол., селяни скаржаться, що священик

«...не велів челяді колядувати
На вулицю ходити і на Купайла через вогонь скакати,
Об клечіння заказав вінців робити
І тих вночі на воду до річки носити».[45]

У звіті священика чернігівської епархії Василя Качуровського з 1774 р. читаємо: «Въ Церковицкомъ приходѣ прихожане и ихъ дѣти всякое лѣто спѣваютъ веснянки, отправляютъ ниякихъ русалокъ, прославляютъ спиваніемъ на все горло идола Купала, противъ праздника Крестителя Іоанна Предтечи кладутъ по улицамъ огонь съ пѣснями купальными и плясаньемъ, которыхъ своихъ сборовъ не оставляютъ чрезъ цѣлое лѣто всякую ночь. И еще есть въ простонародьи, кромѣ безчисленныхъ суевѣрій, праздники, а именно: на свѣтлой седмицѣ Воскресенія Христова четвертокъ, называемый ими „навскій (мертвецовъ)

---

[42] Терещенко, А.: цит. праця, стор. 59.

[43] Moszyński, K.: Atlas kultury ludowej w Polsce, zeszyt II, Kraków 1935, мапа № 8 і коментар до неї.

[44] Mansikka, V.: цит. праця, стор. 234 і наст. Про боротьбу церковної і світської влади проти купальських звичаїв у 19-му стол. згадує Ящуржинскій, Хр.: Замѣтка о купальскомъ праздникѣ въ Уманскомъ уѣздѣ (Кіевская Старина, 1890, XI, стор. 327).

[45] Кузеля, З.: розділ «Народна духова культура» (Енциклопедія Українознавства, том I, 1949, стор. 235).

великдень"; на пятидесятой седмицѣ „кривий четвергъ"; первый понедѣльникъ Петрова поста называютъ „Розигри". Сіи дни простій народъ празднуетъ съ великою осторожностью и почитаніемъ. Всѣ суевѣрія и праздники сіи хотя онъ, священникъ, увѣщеваетъ прихожанъ оставить и на исповѣди претитъ страхомъ Божіимъ, еднакъ ничего не успѣваетъ, — они крѣпко держатся своихъ обычаевъ и говорятъ: „се зъ віку такъ і не у насъ однихъ; якъ ділали, такъ і ділати будемъ"».[46]

А тепер один приклад заборони звичаю вечерниць і двобоїв навкулачки, при чому церковна влада співпрацює із світською. Покликуючися на указ «Священнѣйшаго Царскаго Величества», і на гетьманський універсал, Київська духовна консисторія дала в 1719 році розпорядок, наказуючи «дабы везде по городах, местечках и селах малороссийских поперестали богомерзких молодых людей зборища на вкулачки, Богу і человеком ненавистные гуляния, прозиваемия вечурницы, на которые многие люде молодие и неповстягливие от родителей своих мужеска и женска полу дети по ночам купами собираючися, неисповедимия безчиния и мерзкия беззакония творять, справуючи себе игри, танцы и всякие пиятихи скверная в воздух оскверняючая песней восклицания и козлогласования, откуду походят галасы, зачепки до сваров и заводов, почему найбарзей последуют и забойства, а найпаче под час таких нечестивых зборов разные делаются ексцесса, яко то блудние грехи, девства растления, беззаконное детей прижитие, отчого през тих же беззаконников, уставуючих свое беззаконие и мерзкия дела, частые стаются детогубства . . .»[47]

З цього бачимо, що Церква виступала не проти самого народного звичаю, а проти неморальности, пов'язаної з ним, і якщо в етнографів — уже 19-го стол. — стрінемо ствердження, що українські вечерниці не були неморальні, а навпаки, і відбувалися за установленим порядком і що, напр., могли відбуватися в хаті вдови, моральність якої була безсумнівна і яка наглядала над поведінкою зібраної молоді,[48] то в цьому треба бачити заслугу

---

[46] Багалѣй, Дмитрій: Исторія Сѣверской земли до половины XIV ст., Кіевъ 1882, стор. 94.

[47] Маркевичъ, А.: Мѣры противъ вечерницъ и кулачныхъ боевъ въ Малороссіи (Кіевская Старина, 1884, IX, стор. 178). Цитату беру в Чичерова зі стор. 169. Приклади поборювання вечерниць дає також Сумцовъ, Н.: Досвѣтки и посидѣлки (Кіевская Старина, 1886, III, стор. 421-444). Про інструкції духовенству проти вечерниць, які видав єпископ Горленко в 1750 р. і в яких вечерниці він назвав «ідолопоклонством», гл. Лебедевъ, А.: цит. праця, стор. 3.

[48] Маркевичъ, А.: цит. праця, стор. 177. Рыльскій, Ѳадей: Къ изученію украинскаго народнаго міровоззрѣнія (Кіевская Старина, 1890, IX, стор. 352-353). Килимник, Степан: Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні, том V, Вінніпеґ—Торонто 1963, стор. 146-152.

Церкви. Своїми розпорядками і поученнями Церква вплинула лише на перебіг забави, відпоганізовувала її, не знищивши при тому самого звичаю.

Поборювання забобонних звичаїв

До цього часу була мова про поборювання звичаїв культового походження, які раніше були пов'язані з поганською релігією, часто як її складова частина — як обряди. Крім цього Церква мусіла боротися ще й з забобонними звичаями, основаними на магічному світосприйманні, тобто на переконанні, що відповідно виявленими чарівницькими діями можна вплинути на зовнішній світ і викликати в ньому бажані зміни.

Існування забобонних звичаїв стверджували часто церковні діячі і проповідники минулих століть[49] і намагалися, очевидно, усувати їх, бо існувала загроза, що оці магічні практики просякнуть в християнську релігію, викривлять її суть і знизять її до рівня магії. Поганські релігійні звичаї не були для Церкви такі небезпечні, як забобонні, бо стара релігія була усунена, отже мусіли зникнути з часом або християнізуватися звичаї, пов'язані з нею. Забобонні звичаї творили натомість небезпеку, бо забобон живе на периферіях кожної релігії. Йшлося насамперед про те, щоб не допустити його з периферії до наступу на самий стрижень релігії. Одним з таких проявів наступу магії на релігію був забобонний звичай уживати церковних або посвячених предметів як амулетів, уявлення про церковні обряди як про магічні дії тощо.

Вже у Церковному Уставі Володимира Великого згадуються такі звичаї, трактуються як правопорушення і піддаються під компетенцію церковних судів. Це, напр., відколювання трісок з церковних стін, придорожних та надмогильних хрестів, і зберігання цих трісок у себе, бо їм приписувано чародійну силу і вживано їх як талісмани. Тому Устав вважає правопорушниками людей, що «крестъ посѣкуть или на стѣнахъ рѣжуть» або в іншому місці «или на стѣнахъ трѣски емлють изъ креста».[50] Цей звичай практикувався, правдоподібно, щоб викликати щастя, але до групи забобонних звичаїв треба зачислити також такі дії, ціллю яких є відігнати нещастя, напр., хворобу, град, хмару, вогонь, відьму. Це всякі замовляння проти уроків, вкушення гадюки,

---

[49] Haase, F.: цит. праця, стор. 261 і наст.

[50] Лотоцький, О.: Українські джерела церковного права, Варшава 1931 (Праці Українського Наукового Інституту, том V), стор. 212, 217.

проти диких звірів, щоб не нападали на домашній скот тощо.[51] Метою Церкви було перевиховати вірних, щоб не персоніфікували цих нещасть, щоб не боролися магічними засобами проти створених уявою чародіїв, які нібито насилають ці нещастя, щоб талісманами не приваблювали уявлених істот, які нібито приносять щастя, бо всім керує і про людську долю рішає один Бог.

Однак Церква не все мала успіхи при викорінюванні забобонних звичаїв і магічних практик. Про це свідчать майже ідентичні змістом поучення й заборони з різних століть, які повторювалися проти тих самих проявів. Церковний Устав Володимира Великого вичислює лише коротко різні види чарівництва, відьомства, вороження та вгадування майбутього («вѣдьство, зелииничьство, потворы, чародѣяния, волхования»), в деяких списках згадуються ще й амулети («наузы»),[52] натомість поучення церковних достойників описують ці практики докладніше. І так «Слово св. отца Моисея о ротахъ и о клятвахъ», пам'ятка 14-го стол., стверджує, що: «недугы лѣчатъ чярами и наузы и немощьнаго бѣса, глаголемаго трясцею, мнятъ ся прогоняще нѣкыими лжимы писмены, проклятых бѣсовъ, и елиньскых пишуще имена на яблоцѣхъ, и покладаютъ на святѣй трапезѣ в год литургия ... велми претитъ Господь Богъ святыми своими, и не велитъ чарами недугъ лечит, ни наузы, ни бѣсъ искати, ни [въ] стрѣчю вѣровати, или в ловы идуще, или на куплю отходяще, или от князя мілости хотяще, не велитъ чяродѣяниемъ и кобьми ходяще сихъ искати ... »,[53] а «Слово о волхвахъ» зауважує, що «аще и мало поболимъ, то зелейники и волхвы в домы своя приводимъ».[54] Однак духовна влада білгородської епархії стверджує живучість цих самих звичаїв три століття пізніше і мусить аж два рази (в роках 1646 та 1676) звертатися до вірних, щоб «ворожей, мужиковъ и бабъ къ больнымъ и младенцамъ въ домъ къ себѣ не призывали и въ первый день луны и въ громъ на водахъ не купались и съ серебра по домамъ не умивались и олова и воску не лили ... », а в 1767 р. забороняє вгадувати долю («гаданіе по тучамъ, скоро ли замужъ выйдетъ, скоро ли умретъ или получитъ облегченіе отъ болезни ... ») і чарувати при помочі яблук («наговоры на яблокахъ или пряникахъ, чтобъ склонитъ дѣвицъ къ блудодѣянію»).[55] Вже у перших століттях після прийняття в нас християнства був поширений забобон, що стрінути на

---

[51] Mansikka, V.: цит. праця, стор. 99 і наст. Іларіон, митр.: цит. праця, стор. 178 і наст.
[52] Лотоцький, О.: цит. праця, стор. 214. Mansikka, V.: цит. праця, стор. 264.
[53] Mansikka, V.: цит. праця, стор. 190.
[54] Там же, стор. 188.
[55] Лебедевъ, А.: цит. праця, стор. 2 і наст.

вулиці священика, монаха чи монахиню є поганою познакою і що це спричинює нещастя. «Поученіе о казняхъ Божіихъ» з 14-го стол. скаржиться на тих, «кто усрящеть инока или инокиню или попа . . . то плюють и возвращаются назадъ».[56] Однак часто повторювані поучення «о вѣровавшихъ въ стрѣчю» мало помогли, бо ще в 19-му стол. цей забобон жив.[57]

Деколи Церква йшла на далекосяжні компроміси й поступки, при яких границя між релігією і магією затиралася. Як приклад подам звичай «нищення закруток». Закрутка або завертка це жмут кількох сплетених у вузол стебел збіжжя, яке ще росте на полі. Селяни вірили, що ці стебла закрутив якийсь ворог (людина або демонічна постать) господаря ниви, щоб наслати хворобу на того, хто буде жати закрутку або їстиме хліб із зерен тих колосків, які були в закрутці.[58] Плетіння закрутки вважалося магічною дією, при якій треба було шептати відповідну формулу (напр., двадцять разів сказати «Стерню на землю, землю на стерню»). Магічною дією було також нищення закрутки, при чому існувало переконання, що в випадку її успішного знищення нещастя повинно повернутися до того, хто закручував. Ще на початку 20-го століття на Чернігівщині селяни кликали священиків нищити закрутки. Вони були переконані, що не кожний священик зуміє це зробити з однаковим успіхом і що при невдачі «біда може впасти на його голову». Запрошений священик читав відповідну молитву і спалював закрутку вугіллям з кадила. Цікаво, що така молитва ввійшла навіть у Требник Петра Могили.[59] Також у багатьох інших випадках священики поступалися перед домаганнями забобонних селян і, напр., при тяжких родах подекуди відкривали царські ворота в церкві, бо — згідно із забобонним переконанням — це полегшує родиво.[60]

---

[56] Mansikka, V.: цит. праця, стор. 111-112.

[57] Волковъ, Алексѣй: Бесѣда съ простымъ народомъ о предразсудкѣ, по которому переходъ дороги священникомъ считается признакомъ несчастія (Полтавскія Епархіальныя Вѣдомости, 1869, № 22, стор. 603-609).

[58] Литвинова, П.: Закрутки и заломы (Кіевская Старина, 1899, III, стор. 139-141). Вовк, Хв.: Про закрутки (Український Науковий Збірник, видання Українського Наукового Товариства у Києві, випуск II, Москва 1916, стор. 1-20).

[59] Малинка, Ал. Н.: Сборникъ матеріаловъ по малорусскому фольклору, Черниговъ 1902, стор. 238 і 244.

[60] Куклярскій, Андрей: Странный способъ отвращенія страданій неразрѣшающейся родильницы (Полтавскія Губернскія Вѣдомости, 1863, № 5, стор. 191-193). В обороні звичаю і як відповідь Куклярському появився допис п. з.: Христіанское значеніе обычая открывать царскія врата при трудныхъ родахъ (Полтавскія Епархіальныя Вѣдомости, 1863, № 10, стор. 431). Цей звичай міг постати під впливом подібних засобів проти тяжких родів, а саме розв'язування всіх вузлів, розмикання всіх замків і відмикання всіх дверей у хаті породіллі. Багато матеріялу дає

Запозичування і християнізація передхристиянських звичаїв

На початку я згадував, що Церква не лише поборювала передхристиянські звичаї, але й засвоювала їх, якщо вони не йшли всупереч науці Христа. Як приклад я навів інструкцію Папи Григорія Великого, а тепер доповню це українськими прикладами, бо в цьому відношенні вся Христова Церква, і західня і східня її вітка, йшла одним шляхом.

В бібліотеці міста Бреслав знаходилася до останньої світової війни книга-рукопис, що мала 466 сторінок і на скіряній обкладинці якої був напис «Молитовник». На 460-ій сторінці рукопису є пізніше дописана присвята, і з неї виходить, що в 1554 р., коли єпископом Галича і Львова був Кир Арсеній, якийсь Василь Страдецький, брат священика, купив цю книгу і подарував її львівській Успенській церкві. Коли і яким способом попав цей рукопис зі Львова до Бреславу, досі не вияснено. Палеографічні досліди виявили натомість болгарський характер його письма. Цей «Молитовник» або «Служебник», як його називає Страдецький, має не лише низку цікавих богослужебних текстів і молитов, але і житейські правила, вичислення та постанови семи Вселенських соборів, статтю про винайдення св. Кирилом слов'янського письма, а далі літочислення від Адама до 1365 року, з чого висновок, що в цьому році він був написаний або переписаний. Славісти зацікавилися цією пам'яткою, досліджували її, між ними кілька разів німецький славіст Е. Кошмідер, який звернув увагу також на народний звичай побратимства і на перебрання його Церквою як релігійного обряду під назвою «Чин братотворенію». Такий «Чин братотворенію» поміщений в цьому львівсько-бреславському рукописі на стор. 398-406, з чого видно, що він досить довгий. Кошмідер піддає його докладній аналізі,[61] шукає за паралелями в народній звичаєвості і на підставі цього досліду доходить до таких висновків: передхристиянське заключування побратимства було поширене не лише в індогерманських народів; воно знане також багатьом первісним народам, почавши від африканських племен і кінчаючи бразільськими індіянами чи тубільцями Борнео. Побратимство мало заступати кровне спорідження і тому звичай полягав первісно на змішуванні крови контрагентів, напр., кандидати на братів споживали взаємно кров з надрізаного пальця брата або пили її змішану з якимсь напит-

---

Кузеля, Зенон: Дитина в звичаях і віруваннях українського народа, Львів 1906 (Матеріяли до українсько-руської етнольоґії, том VIII), стор. 19-25 і 173.

[61] Koschmieder, Erwin: Die Hs. 1318 der ehemaligen Stadtbibliothek zu Breslau (Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau, Band II, 1957, стор. 73-92).

Символи Різдва в гірських селах Закарпаття: вівсяний невимолочений сніп (дідух) і хліб з вівсяним колоском та запаленою свічкою.

«Дідух» – культове зображення родоначальника сім'ї та бога-охоронця дому – символ передхристиянського свята приходу померлих предків у час зимового повороту й народження непереможного сонця, пов'язався по християнізації зо святом народження й приходу непереможного Христа – «Сонця Правди».

Табл. XXXIII

«Обливаний понеділок» 1935 р. в с. Руський Керестур (Бачка)

Звичай обливання дівчат у великодній понеділок і парубків у великодній вівторок уранці зберігся в Р. Керестурі досі приблизно в такій формі, як його колись описав Боплян (Guillaume Le Vasseur de Beauplan: Description d'Ukraine . . . avec les moeurs des habitans, façon de vivre et de faire la guerre, Rouen 1660). Не бажаючи знищити самого звичаю, який уже втратив значення магічного ритуалу очищення, єпископ Йоаким Сеґеді зарядив перед кількома роками лише його перенесення на пополудень, щоб дати вірним змогу бути на ранній Богослужбі. Однак історія Української Церкви знає й приклади поборювання цього звичаю. Див. «Древній пасхальный обычай обливать водой не бывшихъ у Свѣтлой заутрени, запрещенный указомъ 1721 г.» — Черниговскія Губернскія Вѣдомости, 1890, № 27.

Табл. XXXIV

Табл. XXXV

Вечерниці підлітків у 30-их рр. у Руському Керестурі.

Молодь, починаючи від 12-го року життя, відбувала зимові вечерниці в кількох хатах села. Приналежність до окремих вечерничних груп залежала від віку учасників (окремі вечерничні хати для підлітків, для старшої молоді тощо). Вечернична мати («ґаздиня») наглядала за поведінкою зібраної в неї молоді.

Звичай «водзіц Андрішка» в Руськом Керестурі в день св. Андрія Первозванного.

У свято Андрія Первозванного, згідно з народним віруванням опікуна молоді й покровителя подруж, відбувалися ворожіння на подружжя та інсценізації весіль. Дівочі громади влаштовували водження солом'яної ляльки «Андрішка» по вечерничних хатах та інсценізували його весілля. Звичай зберігся почасти й досі в Р. Керестурі.

ком, найчастіше алькогольним. Інші символи це спільний пир, зв'язування контрагентів, обмін дарунків і поцілунків. Подекуди церемонія відбувалася з приношенням жертви богам, які повинні були бути присутні при заключуванні договору.[62]

На основі цих народних звичаїв Церква створила «Чин братотворенію» і він виглядав, згідно з бреславським рукописом, так: кандидати були присутні на Літургії, але не причащалися з іншими вірними. Після Літургії священик провадив їх перед аналой, де ставив книгу Євангелія і вони робили перед нею три поклони. Священик клав руку старшого, потім молодшого кандидата на Євангеліє, робив знак хреста над старшим і над молодшим, а опісля над обома братами, що тримали в руках по свічці. Починалася велика ектенія, в яку були включені також молитви за тих, що саме братаються. Вона закінчувалася молитвою і обміном хрестів, що їх священик передавав кожному братові в праву руку, і свічок — у ліву руку. Тоді відбувалося читання відповідного тексту Апостола до Коринтян, в якому говориться про справжню любов, далі читання Євангелія від Івана, а тоді диякон починав другу ектенію — просительну. Вона закінчувалася молитвою, щоб Бог пов'язав цих двох, як пов'язав апостолів Петра і Павла, Пилипа і Вартоломея, мучеників Сергія і Вакха, що також не були братами через народження, а стали ними через спільну віру і любов і через спільну смерть. Зразу ж наступала третя молитва священика про безмежну любов Бога і Божого Сина до людей, потім священик співав «І сподоби нас, Владико, со дерзновенієм . . . », а люди відповідали «Отче наш . . . » Далі наступало приготування до Причастя, в першу чергу молитва перед Причастям. Тоді брати цілували священика, опісля цілувалися самі, священик брав за руку старшого брата, а той молодшого, щоб зі співом тропаря іти причащатися. Молитвою до Богородиці і відпустом закінчувався обряд.

З цього дуже скороченого, переповідженого за Кошмідером, опису бачимо, що деякі символи, напр., кладення рук обох братів на Євангеліє, є церковного походження, але більшість символів перебрано з народних звичаїв, даючи їм інший, християнський, зміст. І так виміна свічок та хрестів, а далі поцілунків, зовсім нагадує звичай обміну дарунками і поцілунками з народної церемонії побратимства. Спільне прийняття Тіла і Крови Христа через св. Причастя є заступленням взаємного споживання крови побратимів, а також заступає колишні спільні бенкети з їдженням та питтям. Співучасть побратимів у св. Літургії, яка є безкровною жертвою Христа, і спільне прийняття Христа через св. Причастя є заступленням передхристиянських приношу-

---

[62] Там же, стор. 78-81.

вань жертв, бо, як каже Кошмідер, ціллю жертвувань у передхристиянських звичаях, напр., у семітів, було викликати присутність божества на час церемонії.[63] Про зміни в бік християнізації вказують тексти, співані під час обряду братотворення, бо в них підкреслюється, що любов між побратимами повинна бути християнська, а на підставі читань текстів з Нового Заповіту з'ясовується суть християнської любови.

Крім бреславського тексту «Чину братотвореню» існують ще інші.[64] Всі вони подібні один до одного, але з деякими відхиленнями, бо деколи замість церемонії обміну хрестами є церемонія опоясування обох побратимів одним поясом.[65] Це також взяте з народного звичаю зв'язування побратимів, що символізувало єднання.[66] З бігом століть Церква перестала виконувати цей обряд, однак він жив далі серед народу як звичай, але вже з християнською печаттю, бо, напр., побіч виміни дарунків чисто світського характеру почалося також дарування хрестів.[67] Отже йдеться про взаємні впливи: інколи народні звичаї переходять в церковні обряди, пізніше обряди впливають на звичай, християнізуючи його.

Кількома реченнями згадаю ще інші приклади перебрання Церквою символів з народних звичаїв. В цьому ж бреславському рукописі є їх кілька, напр., в ньому є опис церковного обряду хрестин і стриження дитини.[68] Стриження взяте очевидячки з передхристиянського звичаю, знаного в Україні під назвою «пострижин» або «постригу», який мав символізувати перехід з нижчої поколінної групи до вищої.[69] Може це перехід з групи дітей у групу підлітків. Одна пам'ятка з 16-го стол. засвідчує, що при постригу йшлося первісно про поганський обряд. Щойно пізніше Церква перебрала і долучила його до Тайни Хрещення, давши йому християнський зміст. Колись звичай лучився з богинями долі Рожаницями і з варенням обрядової страви — каші — і про це говорить пам'ятка так: «Съ робятъ первыя волосы стригутъ и бабы каши варятъ на собраніе рожаницамъ».[70]

---

[63] Там же, стор. 82.

[64] Там же, стор. 88. Лотоцький, О.: цит. праця, стор. 55, згадує коротко, що «Чин братотвореню» був поміщений також у Требнику Петра Могили.

[65] Koschmieder, E.: цит. праця, стор. 90-92.

[66] Там же, стор. 82-83.

[67] Драгомановъ, Михаилъ: Малорусскія народныя преданія и разсказы, Кіевъ 1876, стор. 301.

[68] Koschmieder, E.: цит. праця, стор. 76.

[69] Грушевський, Михайло: Постриження й інші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками (Первісне Громадянство, 1926, випуск 1-2, стор. 83-84).

[70] Mansikka, V.: цит. праця, стор. 307.

З народних звичаїв Церква запозичила також при обряді вінчання, напр., шлюбні обручки, а в Українській Православній Церкві ще дотепер практикується, що священик в'яже руки молодої пари рушником і дає їй пити вино з одного посуду. Все це символи єдности. В римській державі шлюбна обручка була знана вже приблизно 400 років перед Христом і служила як символ вічности подружнього договору, бо вона своєю круглою формою, при якій не видно ні початку ні кінця, символізує вічність. В такому розумінні знали обручку сусіди римлян — германці і слов'яни — а Церква перебрала звичай щойно близько 1000 року. В'язання рук молодої пари рушником нагадує подібну церемонію при обряді побратимства і виводиться із ролі рушника в народних юридичних звичаях. Напр., під час сватання у батьків дівчини перев'язують сватів рушниками на знак згоди приступити до подружнього договору.[71]

Також на похоронні обряди мали вплив народні звичаї. Їдження колива в церкві і на цвинтарі, по похороні й на поминках, перейшло без сумніву з поганської релігії в народний звичай, толерований християнською Церквою. Воно зовсім нагадує передхристиянські тризни, тобто заключні обряди похоронів. Літописець описує тризну над гробом князя Ігоря так: «. . . съвезоша меды мъногы зѣло, и възвариша. Ольга же, поимъши мало дружины, и льгъко идущи, приде къ гробу его и плакася по мужи своемъ. И повелѣ людьмъ съсути могылу велику, и яко съсъпоша, повелѣ тризну творити. Посемь сѣдоша Древляне пити, и повелѣ Ольга отрокомъ своимъ служити предъ ними».[72] Також звичай запечатування гробу священиком міг постати під впливом народного звичаю.[73]

Успіхи Церкви при християнізації народних звичаїв

Базуючи мою доповідь на прикладах, я хотів показати, що Церква закріплювала християнство в Україні двома шляхами: шляхом усування поганських звичаїв і шляхом їх християнізації. Шлях усування не був жорстокий. Він полягав переважно

---

[71] Вовк, Хведір: Студії з української етнографії та антропології, Прага (без року), стор. 229, 231, 233 і наст. Автор подає також приклади пов'язування молодої пари рушником і перев'язування сватів під час інших весільних церемоній. Про інші символи єднання там же, стор. 254-255.

[72] Mansikka, V.: цит. праця, стор. 81-82. Пор. Haase, F.: цит. праця, стор. 311-313.

[73] Ящуржинскій, Хр.: О погребальныхъ обрядахъ. I, Остатки язычества въ погребальныхъ обрядахъ Малороссіи (Этнографическое Обозрѣніе, 1898, XXXVIII, № 3, стор. 93-95). О такъ называемомъ «печатаніи» покойниковъ (Черниговскія Епархіальныя Извѣстія, 1898, XI, стор. 457-461).

на проповідуванні, і якщо білгородський архиєпископ, в згаданому вже акті з 1750 року, дає інструкцію «накрѣпко священникамъ наблюдать и учить народъ, дабы въ приходахъ ихъ идолопоклоническія жертвы не праздновались»,[74] то це віддзеркалює всю українську церковну історію місіонування. Подібна лагідність прикметна іншим проповідникам, починаючи від Кирила Турівського і через Івана Вишенського, про яких вже була згадка. Найгострішими засобами поборювання можна вважати санкції церковного законодавства і покути, що їх священики накладали під час сповіді.[75]

Може якраз ця лагідна і повільна християнізація була причиною успіху, бо якщо зробити інвентар українських звичаїв кінця 19-го і першої половини 20-го стол., то побачимо, що з поганства залишилося досить мало. Дозволю собі на кілька прикладів таких звичаїв, що виконувалися впродовж року. Свято Введення в храм Пресв. Богородиці, до якого колись наші селяни пристосували початок поганського року, лише в небагатьох далеких селах зберегло це значення з усякими новорічними передхристиянськими звичаями.[76]

Подібно заникав, колись широко практикований дівчатами, звичай виносити у вечір під свято Катерини борщ і кашу для персоніфікованої «Долі» і запрошувати її на вечерю. Це давній поганський звичай приношування жертв Рожаницям, богиням долі. Він пристосувався до християнської святої, але і в тих небагатьох околицях, де він зберігся, помітна легка християнізація самої інтенції звичаю, бо замість умилостивлювання персоніфікованої «Долі» вечерею, вводиться подекуди звичай добровільного посту, молитви і читання «Житія св. Варвари», щоб Бог (уже християнський) дав добру долю.[77]

Із святом Андрія Первозванного пов'язалися звичаї ворожіння і кусання калити, які первісно виконувалися в час зимового

---

[74] Андрієвський, О.: цит. праця, стор. 76.

[75] Mansikka, V.: цит. праця, стор. 243-280. Питання, що їх священики ставили під час сповіді, гл. Haase, F.: цит. праця, стор. 8-10, 38, 40, 59, 91, 108, 111, 119, 120, 125, 137, 140, 148, 154, 169, 170, 177, 195, 211, 217, 228, 229, 253, 256, 268-270, 317. Багато матеріялу подають Алмазовъ, Ал.: Тайная исповѣдь въ православной Восточной Церкви, опытъ внѣшней исторіи, I-III, Одесса 1894-95. Смирновъ, С.: Матеріалы для исторіи древне-русской покаянной дисциплины, тексты и замѣтки, Москва 1912.

[76] Грушевська, Катря: З примітивного господарства (Первісне Громадянство, 1927, випуск 1-3, стор. 13). Воропай, Олекса: Звичаї нашого народу, ч. I, Мюнхен 1958, стор. 14-17.

[77] Килимник, Степан: цит. праця, том V, стор. 211-220. Петрушевичъ, Антонъ: Общерусскій дневникъ церковныхъ, народныхъ, семейныхъ праздниковъ и хозяйственныхъ занятій, примѣтъ и гаданій, Львовъ 1865, стор. 80. Маркевичъ, Николай: Обычаи, повѣрья, кухня и напитки малороссіянъ, Кіевъ 1860, стор. 20.

сонцеповороту, як поганські релігійні обряди. «Калита» це круглий корж, що символізував сонце і одна група молоді — група чорна, репрезентант темряви і смерти — нападала на калиту, щоб її вкусити, а друга група — світлих оборонців — з успіхом захищала сонце. Ця давня мітологічна основа обряду забулася зовсім і в 19-му стол. звичай виконувався на Правобережжі вже як забава.[78] Також ворожіння все більше і більше втрачало поважний характер, переставало бути запитуванням богів про долю в наступному соняшному році, а ставало веселою забавою. В цьому виді воно перейшло до міст під назвою «андріївських вечорів». Але і в тих селах, де людність ще не відмовилася від поважного трактування андріївських звичаїв, заникають поганські ворожіння і запитування богів про долю і одруження. На їх місце приходять християнські елементи, а саме св. Андрій починає вважатися патроном подруж і постає звичай молитися до нього про одруження і постити. Очевидно, що існує перехідна стадія, в процесі якої етнографи занотували щось посереднє між молитвою і магічною дією, точніше, де одне і друге зливається в одну цілість.[79]

Прикладом заникання поганських елементів є також звичаї, пов'язані з днем св. Миколи. На постать цього святого народ переніс зразу по прийнятті християнства атрибути якогось поганського божества, якому приношено в жертву пиво. В германців таким божком був Водан.[80] Однак до 19-го стол. цей звичай забувся в нас так, що не можемо відтворити його давнішого виду. В 19-му стол. збереглися лише рештки колядок, які скаржаться, що настали нові, погані часи, бо св. Миколі вже пива не варять,[81] а в усній словесності лишилася пам'ять про св. Миколу, як володаря всього звіринного світу.[82]

---

[78] Ščerbakivs'kyj, Vadym: Kalyta (Národopisný Věstník Československý, ročník XXI, Praha 1928, стор. 226-236 і 308-310).

[79] Ефименко, П. С.: Сборникъ малороссійскихъ заклинаній, Москва 1874, стор. 2. Ящуржинскій, Хр.: Гаданія наканунѣ Андрея Первозваннаго (Кіевская Старина, 1888, XI, стор. 78). Петровъ, Н.: цит. праця, стор. 565 і 571. Терещенко, А.: цит. праця, ч. VI, стор. 65-66.

[80] Achterberg, Herbert: Interpretatio Christiana, Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf dem deutschen Boden, Leipzig 1930 (Form und Geist, Band 19), стор. 14-18, 31 і 38.

[81] Потебня, А.: цит. праця, стор. 741-746. Звичай «микольщин» або «братчин» з обов'язковим варенням пива зберігся донедавна на Білорусі, а в Росії лише в тих районах, які межують з Білоруссю. Чичеров, В.: цит. праця, стор. 51-52. Добровольскій, В. Н.: Значеніе народнаго праздника «свѣчи» (Этнографическое Обозрѣніе, 1900, № 4, стор. 35-51).

[82] Левченко, Микола: Казки та оповідання з Поділля в записах 1850—1860-их рр., випуск I—II, Київ 1928, стор. 3. Воропай, О.: цит. праця, стор. 37-38.

Багато старих символів перейшло на свято Різдва Христового, але хто думає тепер про те, що «дідух» чи кутя виводяться з поганської релігії? Передхристиянський символ дванадцяти страв отримує нове обґрунтування і дванадцять святовечірних страв пояснюється числом апостолів. Яків Головацький, Іван Вагилевич, Володимир Гнатюк і декілька інших етнографів ще встигли записати поганські колядки про створення світу двома (у варіянтах трьома) птицями, що злітають зі світового дерева, ниряють на дно космічного моря, виносять звідти піску і з нього творять землю.[83] Однак ці колядки це рештки, бо переважають вже нові, схристиянізовані, варіянти, в яких Бог, Христос з апостолами або ангели оспівуються як творці світу.[84] Ще в інших варіянтах творення світу заступається будовою дерев'яної церкви з того світового дерева, на якому в поганській колядці сиділи птиці-деміюрги, або будовою мурованої церкви. Церква збудована, але вже св. Юрієм, співає далі колядка, а в ній присутній

[83] Колядки та щедрівки, зимова обрядова поезія трудового року, упорядкував О. І. Дей, Київ 1965, стор. 43-45 і 719 (Українська народна творчість). Schier, Kurt: Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völospá (Märchen, Mythus, Dichtung. Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963, München [1963], стор. 330-332).

[84] Перехід видно найкраще у колядці, записаній З. Ходаковським, в якій лише на початку згадка про трьох голубів, а далі співається вже про трьох ангелів-деміюргів. Гнатюк, В.: цит. праця, стор. 113. У деяких колядках Христос посилає морського царя, поганина, на дно моря і з принесеного піску творить землю. Гнатюк, В.: цит. праця, стор. 114-115. Шухевич, Володимир: Гуцульщина, часть IV, Львів 1904, стор. 132-136 (Материяли до українсько-руської етнольоґії, том VII). Колядки цього типу є майже дослівними переспівами апокрифічних, дуалістичних оповідань богомильського походження. Тексти гл. Чубинскій, П.: Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ западно-русскій край, снаряженной Императорскимъ русскимъ географическимъ обществомъ; юго-западный отдѣлъ, матеріалы и изслѣдованія, томъ I, Петербургъ 1872, стор. 142-144. Драгомановъ, М.: цит. праця, стор. 15, 89-91, 429-431. Шухевич, Володимир: Гуцульщина, часть V, Львів 1908, стор. 1-9. Левченко, М.: цит. праця, стор. 1, 164-165. Про творення світу йдеться також у тих колядках, де (замість мотиву ниряння) оспівується купання Христа і св. Петра, а безпосередньо після купання мова про міряння неба та землі ангелами або святими. Більша частина варіянтів починається згадкою про світове прадерево. Гнатюк, В.: цит. праця, стор. 63-70. Шухевич, В.: цит. праця, ч. IV, стор. 73-74, 150. Головацкій, Я.: Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси, Москва 1878, часть II, стор. 31-32; часть III, отдѣленіе 2, стор. 25-26. Малинка, А. Н.: цит. праця, стор. 43. З цими колядками споріднена інша група колядок, в яких початок світу виводиться з Божих сліз (у варіянтах із крови Христа або зі сліз св. Миколи), що перетворюються в космічне праморе (озеро або ріку), де купаються Христос і св. Петро. Також ці колядки закінчуються мірянням неба й землі. Гнатюк, В.: цит. праця, стор. XXIX—XXX, 62-63, 66-70. Потебня, А.: цит. праця, стор. 773-778. Поодинокі мотиви перейшли з колядок про творення світу в інші. Напр., Господь сидить у прадереві й бачить, що святі орють землю (Шухевич: IV, стор. 68), або св. Микола ниряє в море, щоб рятувати звідти грішні душі (Гнатюк: стор. 71-74, Шухевич: IV, стор. 66).

Бог, Христос і Богородиця, що проскурки пече, або святі, що служать Богослуження.[85] Часто постаті святих заступили в процесі християнізації сонце, місяць і дощ або зірки.[86] Християнізуються також рефрени колядок і поганське «Ой, Дажбоже!», перетворюється на «Ой, дай Боже!». Християнськими стають і ті колядки, що мали характер магічних формул привороження врожаю і в новій формі збіжжя родиться через молитву колядників до Бога або заступництво Богоматері перед Богом. Урожай насту-

---

[85] Головацкій, Я.: цит. праця, ч. III/2, стор. 20-21. Гнатюк, В.: цит. праця, стор. 190. У варіянтах будівничим є св. Микола (Гнатюк: стор. 66. Шухевич: IV, стор. 176), або св. Варвара (Гнатюк: стор. 194). Найбільше зближені до передхристиянських колядок ті варіянти, в яких — замість трьох птиць-деміюргів — три ангели будують церкву (Гнатюк: стор. 188, 192, 196. Шухевич: IV, стор. 70, 71, 79, 80). В перехідних варіянтах птиці сидять — замість на прадереві — на церкві, яка походить «з давних давен, з первовіку» (Головацкій: II, стор. 22 і III/2, стор. 21) або три птахи будують церкву (Головацкій: III/2, стор. 34). Пор. Коробка, Н. И.: Образъ птицы, творящей міръ въ русской народной поэзіи и письменности (Извѣстія Отдѣленія русскаго языка и слов. Имп. академіи наук, 1909, т. XIV, кн. 4, стор. 175-195 і 1910, т. XV, кн. 1, стор. 105-147). Про культ прадерева, з якого будують святині, гл. Сосенко, Ксенофонт: Про мої досліди над староукраїнським святом Різдва (Літературно-науковий Вістник, Львів 1930, кн. VII-VIII, стор. 685).

Будування церкви з прадерева зображене найчіткіше в колядці про церкву св. Софії в Києві (Кіевская Старина, 1889, I, стор. 231-232). Інші колядки з цим же мотивом: Гнатюк: стор. 16, 186, 187, 194, 195, 201. Головацкій: III/2, стор. 20, 21. Маркевичъ, Н.: цит. праця, стор. 23. Шухевич: IV, стор. 71. Мурування церкви з каменю гл. Гнатюк: стор. 185-192. Головацкій: II, стор. 7, 609 і III/2, стор. 20-21, 34. Шухевич: IV, стор. 79, 80, 95, 101. Перехід з мотиву будування дерев'яної церкви на мотив мурування був легкий, бо в передхристиянських космогонічних колядках згадується синій камінь, що з нього постало небо, або золотий камінь, з якого постали сонце, місяць і зірки (тексти гл. Гнатюк: стор. 112, 115), а в колядках про купання Христа і св. Петра дуже часто мова про те, що прадерево (у варіянтах місце купелю) було обмуроване. «Обмуровані дерева належать до найбільш архаїчних типів ‚святих місць'». Schier, K.: цит. праця, стор. 332.

[86] В передхристиянських колядках — тобто в піснях, які співалися в час зимового сонцеповороту — оспівувався скорий прихід трьох бажаних гостей-королів (у варіянтах братів, товаришів), що сприяють хліборобству: сонце огріє землю, місяць світитиме мандрівникам і чужоземним купцям, а дощ — найпотужніша сила — дасть життя рослинності, а тим самим спричинить багаті жнива (Гнатюк: стор. 64, 172-182. Головацкій: II, стор. 8-9, 10-11, 19-20 і III/2, стор. 3. Шухевич: IV, стор. 36-37, 62-63, 81-82, 85-86, 154). У варіянтах місяць заморозить, сонце розморозить, а дощ зазеленить землю (Головацкій: II, стор. 4. Потебня: стор. 181-184). Схристиянізовані колядки оспівують уже Бога і святих, як очікуваних гостей (Гнатюк: стор. 166-169. Головацкій: III/2, стор. 5), при чому в деяких варіянтах функції дощу переходять на пророка Іллю (Гнатюк: стор. 170-171. Потебня: стор. 150-152). Гуцульські варіянти найповніші. В них св. Дмитро і св. Микола перебирають завдання місяця. Вони прикликають зиму й заморожують землю. Функції сонця переходять на св. Юрія (рідше на св. Петра). Він будить весну й огріває землю. Замість дощу оспівується життєдайний Христос, що все завершує. (Гнатюк: стор. 208-215. Шухевич: IV, стор. 39-40, 54-56, 66).

пає, бо, згідно з колядкою, сам Бог ходить за плугом, апостоли помагають орати, а Мати Божа носить їсти плугатирям.[87]

Давні поганські весняні звичаї починають групуватися коло християнського Великодня, набираючи все більше християнських елементів. Напр., старий звичай вдаряти знайомих прутиком, бажаючи їм при тому здоров'я, мав первісно магічну ціль, бо з весною прутик отримав життєві соки від землі, почав розвиватися, і той, хто бив, хотів передати життєву силу прутика тому, хто був битий.[88] В християнській редакції звичай пристосувався до Вербної неділі, галузки посвячувалися вже на згадку славного в'їзду Христа до Єрусалиму, а люди, б'ючи один одного лозою, роблять це, щоб сповістити «від нині за тиждень буде Великдень». Але часто побіч цієї християнської формули зберігалася також стара і там приговорювали «Будь великий, як верба, а здоровий, як вода, а багатий, як земля», або обидві формули зливалися в одне.[89]

Інший передхристиянський звичай пов'язався зі Страсним четвергом. Наші предки вірили, що на свято приходу весни приходять з другого світу померлі, щоб святкувати разом з живими. Це вірування існувало і по християнізації, а Страсний четвер почали вважати порою приходу мерців. Тому цей день називали селяни «навським» або «мертвецьким великоднем», що, між іншим, описав Григорій Квітка-Основ'яненко в своєму оповіданні «Мертвецький Великдень». Ввечорі на Страсний четвер запалювали по селах вогні, щоб освітити мерцям дорогу, щоб кожний з них потрапив на своє давнє господарство. Але з часом починає заникати віра в цей прихід мерців, а тому звичай запалювання вогнів подекуди заникає або в деяких селах отримує нове обґрунтування, а саме зі Святого Письма: вогні треба запалювати — пояснювали селяни — на згадку того, що під час суду над Христом у Каяфи горів на подвір'ї вогонь, а при ньому грівся св. Петро зі слугами первосвященика.[90]

Схристиянізувався також звичай писання писанок. Вже античний світ знав крашені яйця, що були символом пробудження

---

[87] Гнатюк, В.: цит. праця, стор. 123-133. Шухевич, В.: цит. праця, ч. IV, стор. 41, 52, 58, 60, 68. Потебня, А.: цит. праця, стор. 105-115.

[88] Mannhardt, Wilhelm: Wald- und Feldkulte, Bd. I, Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, Darmstadt 1963, стор. 251-303. Flechsig, Werner: Der Schlag mit der Lebensrute (Braunschweigische Heimat, 1958, Jg. 44, Heft 1, стор. 11-17). Kube, Siegfried: Frisches Grün! Langes Leben (Deutsches Jahrbuch für Volkskunde, Bd. XI, Jg. 1965, Teil 1, стор. 108-122).

[89] Маркевичъ, Николай: цит. праця, стор. 4. Килимник, Степан: цит. праця, том III, Вінніпеґ—Торонто 1962, стор. 45. Пор. Шухевич, Вол.: цит. праця, ч. IV, стор. 228.

[90] Килимник, С.: цит. праця, том III, стор. 95. Воропай, О.: цит. праця, стор. 394.

весни і приходу нового життя. Такі яйця дарували собі взаємно перси в час приходу весни і при тому бажали щастя. Подібний звичай був у римлян.[91] Таке розуміння крашеного яйця було і в наших предків до прийняття християнства і писанки кладено небіжчикам у домовини, як символ воскресіння. Археологи знають, що в передісторичних часах біля Києва існувала мануфактура для випалювання та прикрашування глиняних писанок, які кладено в гроби. Процвітав навіть експорт цих писанок до Західньої Европи і до Скандінавії, де вони також клалися в труни.[92] Але з приходом християнства весь звичай починає пов'язуватися з воскресінням Христа. Отже українські селяни пояснюють, що Богоматір перша писала писанки і то цілу ніч, бо хотіла подарувати їх Пилатові, щоб визволити Христа. Коли ж на другий день несла кошик, повний писанок, до Пилата, довідалася від людей, що Христос помер на хресті. Богородиця впала зомліла, а писанки розкотилися по всьому світі. Від того часу весь світ знає і пише писанки. Інше пояснення каже таке: Юда зрадив Христа і прийшов додому вечеряти. На столі були приготовані для нього варені яйця. Мати Юди лаяла свого сина за зраду і запевнювала, що Христос воскресне. Юда сміявся і, показуючи на варені яйця, глузував, що Христос воскресне тоді, коли з яєць вийдуть курчата. Тільки він вимовив це, як з яєць почали вилізати малі курятка. Юда повісився, а Христос воскрес і на цю згадку люди малюють від того часу писанки.[93]

Колишній звичай обходити границі села був магічною дією, щоб відстрашити град, хмари та інші злі сили перед нарушенням цих границь і перед приходом на людські поля. В християнській редакції цей звичай стає процесією посвячення піль, в якій священик і вірні підчинюються Божій волі і просять Бога про врожай.[94]

Давні звичаї приношування жертв богам для забезпечення врожаю стають в християнській редакції звичаями подяки за врожай одному Богові, а виконавці цих звичаїв маніфестують визнання Бога як володаря не тільки людей, але всього світу, в тому й рослинного. Так треба розуміти звичаї посвячування маку та квітів у день Маковія, квітів — у свято Успіння Пресв.

---

[91] Щербаківський, В.: Основні елементи орнаментації українських писанок і їхнє походження (Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі, том I, 1926, стор. 119-120).

[92] Knorr, H. A.: Das bunte Ei in der Vorgeschichte (Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 12, 1938, Heft 2-3, стор. 129-137).

[93] Кордуба, М.: Писанки на Галицькій Волині (Материяли до українсько-руської етнольоґії, том I, Львів 1899, стор. 182-183). Воропай, О.: цит. праця, стор. 382-385.

[94] Головацкій, Я.: цит. праця, ч. II, стор. 241-246.

Богородиці, зілля — в день Воздвиження Чесного Хреста. Так треба розуміти також приношування до церкви і посвячування в день Преображення меду, овочів та інших плодів, головне збіжжя і обжинкового вінка. Забувся натомість передхристиянський звичай залишати на полі трохи недожатого збіжжя, т. зв. «Спасової бороди», яка була колись «бородою Волоса» і біля якої женці відбували пири й бавилися на честь цього бога врожаю.[95] Під цією «бородою» символічно орали серпами, скородили, сіяли і знову скородили. Жінки пролазили під «Спасовою бородою», потім кидали серпами назад себе, готували вінки, надівали їх на парубків та дівчат і з обжинковими піснями йшли до «господи на вечерю».[96] Все це робилося колись з магічною ціллю, щоб виворожити врожай на наступний рік, але процес християнізації вніс у цей звичай християнські елементи і переніс його з поля до церкви.

Християнізація вплинула на звичаї, виконувані впродовж року, а дні християнських свят стали для селянина дороговказом для його хліборобських праць. В день Юрія починався вигін худоби на полонини, день св. Іллі, як дата закінчення літа, мав значення для праці, пов'язаної зі жнивами і т. п. На підставі т. зв. народної етимології до імен святих і свят достосовано всякі види хліборобської діяльности (Прокопій — кладення збіжжя в копи, Воздвиження — збіжжя здвигається) і християнські свята стали канвою для народного календаря.

Християнізація вплинула також на звичаї, пов'язані з перебігом людського життя. Хрестини, шлюб, похорон та інші межові дати в житті — про таку перехідну дату, а саме «постриг», була вже мова — отримують все більше християнських символів.

Окружна грамота єпископа Любимського з 1732 р. стверджувала живучість таких забобонних звичаїв, пов'язаних з весіллям:

---

[95] Про завивання бороди Волосові згадує Срезневскій, И.: Объ обоҗаніи солнца у древнихъ Славянъ (Журналъ Министерства народнаго просвѣщенія, 1846, ч. LI, отд. II, стор. 53). Інші автори пов'язують цей звичай уже з іменами християнських святих. Красноперовъ, Димитрій: Объ обычаѣ, извѣстномъ въ народѣ подъ названіемъ завивать бороду св. прор. Иліи и свв. Флору и Лавру и вносить въ домъ овсяный снопъ (Руководство для сельскихъ пастырей, 1877, № 36, стор. 20—28). Зеленін, Дмитро: «Спасова борода», східньо-слов'янський хліборобський обряд жниварський (Етнографічний Вісник, книга 8, Київ 1929). Пор. також Г., А.: Борьба мѣстной епархіальной власти съ языческимъ чествованіемъ древней богини Цереры, Изъ первой четверти настоящаго столѣтія — XIX (Подольскія Епархіальныя Вѣдомости, 1889, № 33, стор. 795, № 34, стор. 821-827, № 38, стор. 902-912, № 41, стор. 991-999, № 42, стор. 1028-1034, № 43, стор. 1053-1058).

[96] Полонскій Панычъ: Обжинки (журнал «Нива», СПб. 1876, № 36, стор. 604-609, № 37, стор. 620-621) описує перебіг «Спасової бороди» на Волині.

«...теща выѣдетъ на встрѣчу (новобрачнымъ, только что получившимъ церковное благословеніе) на вилахъ, кожухъ вывернетъ, нарядится въ шапку, и овсомъ посипаетъ, да еще нѣкоторые и огонь на воротахъ зажигаютъ и черезъ тотъ огонь нововѣнчанные идутъ».[97] В 19-му стол. не залишилося з цих звичаїв майже нічого,[98] зате поширюється християнське розуміння подружжя. Це проявляється і в весільному ритуалі (благословення молодої пари батьками, обрядові діялоги учасників весілля при чому, напр., хрестяться, вживають свяченої води й таких зворотів як «сам Христе Боже благослови нас!»)[99] і в піснях,[100] де мова про участь небесних гостей у весіллі:

«Із суботи на неділеньку
Розтворилося небо:
Видно хрести все золотії
І престоли святії...» (Грінч., 532)

«Ой у морі та на камені,
Там сиділо аж два янголи,
Вони собі раду радили:
— Та й полинем на заручання,
Де Галочка заручається...» (Грінч., 470)

«Злетіло два ангели з неба,
Ой сіли, впали Марисенці на подвір'я...» (Голов., III/2, 293).

«Їде Василько на посад,
Зустріча його Господь сам
Ой із долею щасливою,
Із доброю годиною...» (Грінч., 497).

На весілля запрошують Бога і святих:

«... Чи добре ви зробили,
Чи всьо-сьте село сходили,
Дружиноньки спросили,
І старого і малого
І Господа святого?» (Грінч., 527)

---

[97] Лебедевъ, Амф.: цит. праця, стор. 2.

[98] Вовк, Хведір: Студії з української етнографії... (цит. праця), стор. 258. Головацкій, Я.: цит. праця, ч. II, стор. 663.

[99] Головацкій, Я.: цит. праця, ч. II, стор. 637. Подекуди на Закарпатті всі весільні звичаї виконуються в супроводі довгих оповідань зі Старого і Нового Заповітів; там же, ч. III, отдѣленіе 2, стор. 412-433.

[100] Гринченко, Б. Д.: Этнографическіе матеріалы, собранные въ Черниговской и сосѣднихъ съ ней губерніяхъ, томъ III, Черниговъ 1899, стор. 425, 470, 497, 512, 523, 524, 527, 529, 532, 547. Головацкій, Я.: цит. праця, часть II, стор. 99, 102, 116, 637, 651, 652; часть III, отдѣленіе 2, стор. 225, 244, 268, 284, 293, 300, 304, 306, 309, 312, 323, 401, 423.

«Благослови, Боженьку,
І ти, рідний батеньку!
Пречистая Мати,
Ступи до нас до хати
Весілля зачинати...» (Голов. III/2, 268)

«Ой, пойдь, Боже, до нас!
Тепер у нас гаразд;
Та й Ти, Божая Мати,
Віночки починати;
Та й Ти, Божий Крижу,
Не минай нашу хижу!» (Голов. III/2, 401).

Богородиця плете весільні вінки, помагає прикрашувати весільне деревце і коровай:

«... А конець престолу Мати Христова
Плела віночки стоя:
Усе з шевлієчки та з поліечки
Та з червоної рожі...» (Грінч., 532)

«Летіли два голуби скрай мора,
Принесли віночок від Бога
На твою головоньку,
На русу косоньку...» (Грінч., 529).

«... І Ти, Божа Мати,
Вступай же нам до хати!
Будеш нам помагати
Деревце збирати,
Всіма п'ятьма пальцями
Шостою долонею,
Щоб з доброю долею». (Голов. II, 102).

«... І Пречиста Мати,
Ходи нам помагати
Коровай убирати...
Прийшла Божа Мати
Коровай убирати». (Голов. III/2, 306)

Сам Христос вінчає молоду пару:

«... Ой, вже дзвони задзвонили,
Церковцю відчинили,
А в тій церковці святий Спас
Подружив двоє дітей в Божий час». (Грінч., 523)

Про долю подружжя рішає Бог з ангелами і Мати Божа:

«... На всіх трьох віконцях ангели сидять,
Ангели сидять, доленьку судять.
А надо дверима там милий Господь,
Книжечку читає, доленьку роздає...» (Грінч., 523)

«... Обоє 'сте молоденькі,
Просіть Бога доленьки;
Чистої, Пречистої,
Котра доленьку роздає,
Добрую і лихую,
На челядь молодую».» (Голов. II, 652).

В схристиянізованому суспільстві групи громадського характеру і організації починають все більше практикувати звичаї з християнськими елементами. Дівочі громади вже не обмежуються лише до організування вечерниць, а перебирають ще й харитативні завдання, напр., опіку і поміч вдовам, бідним і хворим. У звичай парубочих громад входить організування «коляд, готування різних релігійних послуг, напр., вирубування хреста на річці на Водохрищу, збирання пожертв на свічки до церкви».[101] Братства, а ще раніше цехові організації, творять нові звичаї, тісно пов'язані з Церквою, організують «складки», братські свята і громадські обіди, вводять звичай церковних хоругов — т. зв. «цехів» — виливання свічок з певними церемоніями тощо.[102]

Висновки

Етнографічний матеріял показує, що українські народні звичаї тісно пов'язані з релігією. Колись просякнуті релігійними елементами поганства схристиянізувалися завдяки Церкві, яка вміла достосувати до своєї науки старі звичаї, давши їм новий зміст і нову інтенцію. З другого боку, християнізував сам народ, без ініціятиви Церкви.[103] Однак не все позахристиянське вдалося схристиянізувати або викоренити. Найтруднішою показалася боротьба з магічними практиками й забобонами, які проявили довгу живучість і неподатливість. Про це свідчать звіти й дописи священиків у церковних журналах.[104]

---

[101] Кузеля, Зенон: Народні звичаї та обряди, пов'язані з громадським життям (Енциклопедія Українознавства, том I, стор. 243-244).

[102] К исторіи старыхъ обычаевъ, братствъ и колядъ на Волыни (Кіевская Старина, 1901, X, стор. 15-18). Кудринскій, Ѳ.: Цеховые братства въ м. Степани, волынской губ. (Кіевская Старина, 1890, VII, стор. 88-104). Викулъ, П.: Братскія свѣчи, историческій очеркъ (Подольскія Епархіальныя Вѣдомости, 1904, № 24 стор. 526-540, № 25 стор. 545-553, № 26 стор. 579-591).

[103] Александровичъ, Н.: Благочестивые обычаи православныхъ христіанъ Волынской губерніи (Подольскія Епархіальныя Вѣдомости, 1866, № 12, стор. 426-436 і № 13, стор. 454-463). Огіевскій, П.: Добрые народные обычаи (Черниговскія Епархіальныя Извѣстія, 15. III. 1867, стор. 257-262).

[104] Остатки язычества въ нашемъ простомъ народѣ (Руководство для сельскихъ пастырей, 1860, т. III, стор. 131). Бесѣда священника съ прихо-

Докази про закоріненість релігійних первнів у звичаях дають совєтські етнографи. Вони часто говорять про цю пов'язаність з релігією і дискутують над способами, як відірвати народні звичаї від релігійної основи, як їх відхристиянізувати. Прикладів таких публікацій багато, але я обмежуся до одного: в київській «Літературній газеті» за 20 серпня 1963 є стаття О. Масюкевича п. з. «Чи всіх звичаїв цуратися?». Автор пропонує продовжувати практикування звичаїв — новорічних, писання писанок, печення пасок, клечання, купальських забав тощо — але він вважає доцільним робити це не в зв'язку з християнськими святами, а з соціялістичними; напр., на весну впровадити «день природи» — як відповідник Великодня — і до цього свята пристосувати звичай писанок, а печення пасок — до свята першого травня. Отже Україна переживає новий процес — відхристиянізування релігійних звичаїв.[105]

Під кінець дозволю собі на висновки більш практичного характеру. В інших народів існує довгі роки окрема ділянка загальної етнографії, т. зв. «релігійна етнографія». Її завданням є досліджувати відношення народу до релігії, реєструвати й аналізувати всі прояви народної побожности, що проявляються в духовій культурі, напр., в усній словесності та в звичаях, але і в матеріяльній, напр., релігійні елементи в народному мистецтві, спосіб будови церков, спосіб виробу предметів культового вжитку і т. п.

Релігійною етнографією займаються і світські дослідники і священики. Напр., в Німеччині т. зв. religiöse Volkskunde може назвати такі імена як недавно померлого прелата Ґеорґа Шрайбера, професора історії Церкви в Мюнстері, що видавав публі-

---

жанами о сновидѣніяхъ (Руководство..., 1864, т. I, стор. 262). Суевѣрные обычаи, требующіе уничтоженія (Руководство..., 1865, т. III, стор. 245-247; 1866, т. I, стор. 286). Суевѣрныя понятія простого народа о нѣкоторыхъ религіозно-нравственныхъ предметахъ (Руководство..., 1865, т. III, стор. 447-454). Думитрашковъ, К.: Народные обычаи при рожденіи и крещеніи младенцевъ, требующіе отмѣненія (Руководство..., 1868, т. II, стор. 239-243). Думитрашковъ, К.: Народныя повѣрья и обычаи при смерти, погребеніи и поминовеніи христіанъ, требующіе уничтоженія (Руководство..., 1868, т. III, стор. 108-116). Чемена, М.: Замѣтки о нѣкоторыхъ неправильныхъ религіозныхъ понятіяхъ и предразсудкахъ простого народа, Изъ дневника священника (Прибавленія къ Херсонскимъ Епархіальнымъ Вѣдомостямъ, часть I, 1860, № 1, стор. 31-36; № 2, стор. 82-86; № 9, стор. 587-597; № 12, стор. 797-848). Трипольскій, В.: Предразсудки и повѣрья нашего простонародья (Полтавскія Епархіальныя Вѣдомости, 1865, № 24, стор. 427).

[105] Пор. також Огрызко, И. И.: Почему мы против религиозных праздников, Ленинград 1961. Белов, А. В.: О праздниках престольных, Москва 1960. Крывелев, И.: Важная сторона быта (Коммунист, 1961, № 8, стор. 67).

кації з ділянки релігійної етнографії в серії Forschungen zur Volkskunde і вміщував у них також українські матеріяли, опрацьовані Зеноном Кузелею. Або ім'я Людвига Файта, професора історії Церкви на факультеті католицької теології при університеті у Фрайбурзі (Брайсґау). Файт вважав релігійну етнографію частиною викладів про історію Церкви і працював у цій ділянці з подвійною метою: 1) вишколити майбутнього священика в історії Церкви всебічно, отже ознайомити його також з історією християнізації народних низів, а не тільки з історією структури Церкви, її богословії та церковного права, 2) запізнати його з проявами побожности селянства і тим улегшити пізнішу душпастирську діяльність. Іншими словами, він трактував предмет релігійної етнографії як частину історії Церкви і частину пасторальної теології.[106] Цю лінію продовжують тепер інші виховники майбутніх священиків, і я назву лише одного з них, Йозефа Штабера, професора історії Церкви в Реґенсбурзі.

Смію твердити, що українське духовенство йшло подібним шляхом. Зацікавлення галицьких, буковинських і закарпатських священиків релігійною етнографією було велике і це проявилося в їх чималому вкладі у видання НТШ. Вистачить подивитися в томи «Етнографічних збірників» чи «Матеріялів до українсько-руської етнології» НТШ і там відкриємо багато етнографічного матеріялу, зібраного нашими священиками. І не лише в НТШ, бо також в етнографічних виданнях Академії Наук у Кракові, в чеських наукових виданнях з Праги зустрінемо імена наших священиків, як співробітників.

Ще більший запал і більші успіхи прикметні для Придніпрянської України. Там священики публікували свої матеріяли в «Київській Старині», але в першу чергу в епархіяльних журналах, що носили назву «Епархіальныя Вѣдомости». За посередництвом цих журналів духовна влада часто поручала сільським священикам записувати місцеві народні вірування та звичаї «для кращого обізнання з людністю».[107] Ці журнали є для сучасного етнографа не джерелом, а таки морем відомостей стосовно релігійної етнографії України. Треба згадати ще журнал київської Духовної Семінарії «Руководство для сельскихъ пастырей», де також багато матеріялу і де священики обмінювалися досвідом у викорінюванні забобонних, а закріплюванні релігійних звичаїв.[108]

---

[106] Veit, L.: цит. праця, стор. V.

[107] Р., С.: Село Ивановка (Кіевская Старина, 1888, XI, стор. 53).

[108] Для прикладу назву два дописи принципового характеру, написані священиками. Л . . . і й, Ив.: Сельскій пастырь въ отношеніи къ народнымъ обычаямъ, предразсудкамъ и суевѣрію (Руководство для сельскихъ пасты-

Перша і друга світові війни припинили цей процес, який напевно б завершився кристалізацією української релігійної етнографії, як окремого предмету навчання для богословів. Ця тенденція показалася вже у львівській Богословській Академії, де впроваджено у плян навчання богословів також українознавчі предмети.

Існування на еміґрації високої школи на зразок Богословської Академії у Львові могло б засипати цю прогалину. Таке існування дало б можливість розвинути релігійну етнографію як предмет, а педагогічну діяльність можна б поєднати з дослідною. Як довго такої школи в нас немає, на НТШ і УВАН спадає завдання продовжувати працю в ділянці релігійної етнографії, бо ці дві наукові установи своїми численними етнографічними працями предестиновані для цього завдання.

На одній конференції «Пакс Романа», що відбулася в липні 1959 р. в м. Ґемен (дієцезія Мюнстер), була виголошена доповідь священика-ісусівця з Риму, за національністю індійця, колишнього делеґата Індії до організації Об'єднаних Націй. Ім'я його G. D'Souza, а доповідь мала заголовок «Афро-азійська критика християнського місіонування». Доповідач критикував впроваджування латинського обряду для навернених до Католицької Церкви африканців і азійців, які не розуміють латинського обряду, бо це щось чуже для їхньої психіки і взяте з чужої культури. Як приклад подавав він саме звичай шлюбних обручок. Вони взяті Католицькою Церквою з европейських народних звичаїв і тому для европейського католика зрозумілі і гарні, а для індійця чужі. З тієї причини D'Souza пропонував вводити більше елементів з народних звичаїв окремих країн у церковні обряди. Для Індії пропонував він, напр., замість обручок завішування на шию молодій парі ґірлянди живих цвітів і цей схристиянізований індійський народний звичай зробив би Католицьку Церкву для новоприєднаного індійця ріднішою.

Питання народних звичаїв зробилося актуальним саме тепер, під час II Ватиканського Собору, який займається також справою наближення богослужебних обрядів до національних форм поодиноких народів. Наша конференція, що відбувається так близько біля місця нарад і саме в час нарад Собору, може, на мою думку, також дати цеглину до інтенції Собору, якщо по нашій спромозі спричинимося до зактивізування дослідів і вивчен-

---

рей, 1863, т. I, № 15, стор. 451-465). Ланевскій, П.: Сопоставленіе смысла и существа обрядовъ и таинствъ св. Православной Церкви съ народными обычаями, практикуемыми въ Подольской епархіи (Подольскія Епархіальныя Вѣдомости, 1886, № 34-38; 1891, № 16-17).

ня української релігійної звичаєвости. Це вивчення покаже, що українська Церква протягом історії ішла з народом. Хоч бували прояви радикального поборювання (часто під тиском посторонніх чинників),[109] а побіч них — як скрайня протилежність — прояви надто поблажливого ставлення до всього позахристиянського, то все таки переважають приклади «золотої середини» при шуканні шляхів християнізації.

[109] В моїй доповіді була кілька разів згадка про те, що українські церковні достойники видавали заборони та інструкції проти народних звичаїв інколи під натиском світської влади. Про царські грамоти гл. ще Лебедевъ, А.: цит. праця, стор. 1. У примітці 38 була мова про виступ константинопільського патріярха Єремії проти деяких українських звичаїв і про пасивність українського духовенства щодо переведення в життя цієї заборони. Для доповнення згадаю, що два роки пізніше (1591) патр. Єремія виступив з окремим посланням проти іншого звичаю, а саме проти освячування на Великдень страв. Іларіон, митрополит: цит. праця, стор. 287.

о. Ісидор Патрило, ЧСВВ

ВПЛИВ ХРИСТИЯНСТВА НА УКРАЇНСЬКЕ ЗАКОНОДАВСТВО

Християнська наука, куди б вона не прийшла, залишає завдяки своїй глибині тривкі сліди в усіх ділянках творчости християнізованої спільноти: в мистецтві, музиці, поезії, філософії, науці, — в тому числі й в законодавстві. Звичайно, цей вплив за різних умов, в різних середовищах та в різних періодах їх історії, — різний, чи інакше: в різних епохах він раз сильніше позначається в одній, згодом в іншій ділянці. Але й по століттях його формуючий вплив скрізь помітний.

Правопорядок в житті народу — це основа його існування. Закони, що правопорядок ґарантують, це передумова дальшого розвитку спільноти. Відсутність власного законодавства це причина її слабости чи занепаду.

Правопорядок у народів може бути звичаєвий, що випливає з даного середовища, але найчастіше серед культурних та розвинених спільнот він зафіксований писаними декретами, уставами, нормами, які звичайно лише закріплюють те, що в народі давно вже жило й практикувалось. До такої системи норм тільки рідко й в незначній мірі додаються нові постанови, які могли б для загалу видаватися чужими, несприйнятливими. Однак в переломові доби таких норм твориться більше. До переломових діб треба без сумніву зарахувати прийняття нової віри з її наукою, що стосується земних справ, а отже й приняття християнства, що до самих глибин проймало суспільство.

Вплив християнства не менший і в історії українського народу. Доказом цього можуть бути вже на світанку нашого історичного буття — майже безпосередньо після прийняття християнства — такі архитвори, як собор св. Софії у Києві з багатими мозаїками, фресками й плоскорізьбами, як княжий поетичний епос «Слово о полку Ігоря», як натхненні поучення Іларіона, чи хроніка, що стала підвалиною української історичної науки, «Повість временних літ». І ось, у низці тих виявів нашої духовости ранньої доби християнства княжої Руси треба назвати й законо-

давчі кодекси, як, напр., славнозвісні устави першого київського християнського князя Володимира (названі його таки іменем), чи — зокрема — устав його сина, Ярослава, відомий під назвою «Руська Правда», майже унікальне й неперевершене в той час зведення законів.

Саме предметом цієї статті є розгляд, наскільки християнство позначилося на українськім законодавстві, при чому треба бути свідомим, що дослідження впливу у ранню добу натрапляє на поважні труднощі за браком порівняльного матеріялу, — аналогічних уставів з часів перед прийняттям християнства. Але, натомість, легко устійнити, наскільки дух перших наших «уставів» був згідний із духом християнства. При тому важливо відзначити, що вияви духовости в творах княжої Руси (в тому числі й у наших уставах) не були сліпим наслідуванням, відтворенням чужих зразків, але чистими першотворами, в яких відбився геній народу, — під більшим чи меншим впливом християнства.

Досліджуючи впливи християнства на українське законодавство в пізніші часи, треба пам'ятати, що й у історії українського законодавства, як і в історії взагалі (й у інших ділянках), розрізняється звичайно наступні доби: Княжу, Литовсько-польську, Козацько-гетьманську та новіших часів. В цю останню добу, тобто в новіші часи надто короткі були періоди державної самостійности, щоб українці змогли витворити свій власний правопорядок; вони радше послуговувалися чужим законодавством, пристосованим до власних потреб. Тому важко було б назвати те законодавство українським правопорядком. Через те ця аналіза обмежиться до розгляду власного законодавства трьох перших діб.

Церковні Устави

Вплив християнства відбивається найбільше у т. зв. Церковних Уставах — збірниках правничих норм княжої Руси, між якими особливо гідні уваги Устав Володимира й Устав Ярослава. Вони обидва постали на українській території й мали загальний характер; крім них треба ще згадати устави більше льокального характеру, а саме Устав Всеволода (Новгородського князя) з 1136 р. та Ростислава Мстиславича (Смоленського князя) з 1150 року, який визначив юрисдикцію свойого єпископа на основі сучасної практики, а насамперед практики Переяславської епархії, до якої раніше належала смоленська земля, що, отже, вказує на існування саме такої практики на українських землях.[1]

---

[1] *Чубатий,* Огляд, 20; *Голубинскій,* III, 409.

«Устав Володимира» дійшов до нас у багатьох списках, з яких найстаріший з XIII ст., уміщений у Синодальному Збірнику, в якому відкрито також і найстаріший список «Руської Правди». Щодо автентичности, то, найправдоподібніше, форма ніякого з них не є оригінальна, за те самі постанови в загальному походять з часів Володимира.[2] В ньому говориться про компетенцію церковних судів щодо осіб та справ.[3] Це була перша спроба пристосувати церковні устави інших народів до обставин княжої Руси. Однак розв'язка завдання в першому Уставі ще дуже невиразна й недосконала. Річ у тому, що в ньому не подано порівняльної міри різних злочинів і кар за ці чи ті порушення, а тільки сам перелік осіб та справ, які підпадали церковним судам. Аплікувати ж кари, що були передбачені в Номоканоні (обов'язуючому у Візантії), у нас не було можливе через надто велику суворість, як: осліплення, відрубання рук, ніг, урізання носа, язика і смертна кара. Ця суворість може і підходила в країні, де християнство вже давно закріпилося, але не відповідала умовам життя новохрещеного народу, що не мав ще часу засвоїти собі повне зрозуміння злочинности тих чи тих порушень нового закону. Тому практика вимагала погодження карних норм чужого християнського кодексу із звичаєвими нормами національного права, яке базувалося на системі викупу злочинів.

Це завдання і прогалину виповнив новий устав, що постав незабаром після першого, а саме «Устав Ярослава», який подає карні норми за порушення закону. Він, отже, є конечним продовженням першого, становлячи новий етап в розвитку нашого церковного (і одночасно народного) законодавства. Як би і не розцінювати автентичність самого Уставу, який має вже пребагату літературу на цю тему, то нема найменшого сумніву, що постанови Уставу були чинні, діючі, усюди їх практикували, і сам Устав був справді діючим правом українського народу і Церкви. Згадати б при цьому можна, що ті місця, які дали дослідникам найбільше підстав до сумнівів і які були найбільше атаковані, як: кари за крадіжки, вбивства, стриження голови чи бороди та інші злочини зовсім не церковного характеру, не знаходяться в українській редакції, що обмежується виключно до справ церковної компетенції.[4] Як діюче українське право княжі устави були в пізніші часи потверджені татарськими ханами, литовськими князями та польськими королями.[5]

---

[2] *Лотоцький,* 224—233.
[3] *Чубатий,* Огляд, 20.
[4] *Лотоцький,* 248—9.
[5] *Лотоцький,* 238, 241—242, 244—246.

Походження церковних судів. Ще за поганських часів, між християнами прийнявся звичай звертатися із спірними справами до церковної влади — до єпископів, священиків, чи до вибраних до цього одновірців. Вже св. Павло нагадував у першім листі до Коринтян: «Чи сміє хтось із вас, мавши справу до іншого, судитися перед неправедними, замість перед святими? («Неправедні» це погани, а «святі» — християни, — так св. Павло називає одних і других у своїх листах) ... Коли, отже, маєте суди про життєві справи, настановляєте (суддями) таких, що за ніщо вважаються у Церкві ... Хіба нема між вами ні одного мудрого, що міг би розсуджувати між братами своїми? А то брат з братом судиться, а й перед невірними». (1 Кор. 6, 1-6).

Константин Великий потвердив цей звичай постановою, що присуд єпископа набирав законної сили і перед державною владою, яка зобов'язана була перевести його в життя, не перевіряючи самого ж рішення. Созомен так про це пише: «Позволив сторонам, щоб вони зверталися до суду єпископів, якщо б вони не хотіли звертатися до державних судів. Присуди єпископів мали не тільки повну силу, але і більшу, як других судів, наче б були постановлені самим імператором, і префекти провінцій з їхніми урядниками були обов'язані виконати судове рішення єпископів».[6]

Та постанова була потверджена пізніше ще й іншими імператорами й залишалася довго у своїй силі. Зроблено тільки обмеження, щоб єпископи не розглядали карних справ, зокрема більшої ваги.[7] Правда, закон Константина В. не зобов'язував сторони звертатися до єпископських судів, і якщо хтось не хотів до них звертатися, не міг до цього бути змушений. Але довір'я, яким вони користалися, завжди притягало до них велике число тих, що мали між собою спірні справи.[8]

Юстиніян крім того віддав єпископам велику частку в нагляді над державними в'язнями, в адміністрації міських дібр і доходів, в назначуванні опікунів малолітнім та упослідженим, і навіть нагляд над світським судівництвом. Перед єпископами мали судитися всі скарги на духовних осіб, а Іраклій взагалі віддав їм всі, навіть карні порушення закону з боку усіх духовних осіб, як це раніше постановили Соборні Правила.[9]

За цим прикладом пішли також перші християни княжої Руси, які ще за поганських часів, без сумніву, зверталися з своїми спорами та справами до церковних настоятелів. Це згодом санкціо-

---

[6] *Лотоцький,* 235—236, 258.
[7] *Голубинскій,* III, 357.
[8] Там же.
[9] *Неволин,* II, 365.

нували перші християнські князі, застосувавши давній звичай до нових обставин.[10] І так, у нас склалася така форма церковних судів, що їм — подібно до грецько-римського законодавства — підчинено певну категорію людей, конкретно т. зв. церковних людей, але крім цього — вже у відрізненні від візантійського законодавства — віддано їм ще деякі справи, які у Візантії могли судитися й світськими судами.

У нас це було тим конечніше, що з прийняттям християнства основно мусіло змінитися багато поглядів, переконань, які тоді ставали в зовсім новому світлі, а теж і оцінці. Багато справ та вчинків набрали тоді відразу характер гостро-неґативний, якого вони не мали ні в релігійному, ні національному світогляді попередніх поколінь. В нових обставинах їх не могли розглядати і об'єктивно судити органи державної влади, бо вони врешті самі ще не мали часу відорватися від старих поганських вірувань і ще довго після того дотримувалися т. зв. «двоєвір'я». В обсягу людської активности, що входить у релігійну сферу чи з нею межує, єдино компетентними суддями могли бути члени нової церковної ієрархії, зокрема самі єпископи, що володіли знанням християнських норм права.

Тієї потреби не відчувалося до тої самої міри в грецькій імперії, яка вже від століть прийняла християнську науку, норми якої мали вже час просякнути все населення і його провід та все його духове наставлення. Тому справи, які в нас віддавались виключно церковним судам, там могли розглядатись як церковними, так і світськими судами;[11] до цього ж ці й ті суди могли судити всі справи, за вийнятком більших карних злочинів, які належали тільки до світських суддів.

У нас не пішли на сліпо за цим зразком, але компетенції усталено виразніше. Світські суди не могли розглядати справ, які належали до компетенції церковних судів, і навпаки, судам церковним не підпадали справи, які віддано судам світським.

Після відкинення в принципі грецько-римської практики, витворилася сама із себе потреба точно означити, які це саме справи і які це особи, що ставали виключною доменою церковної юрисдикції.[12]

Компетенція церковних судів. В першій мірі під компетенцію церковних судів, і то виключну, до якої не могли втручатися жадні державні суди, — підпадала категорія т. зв. церковних людей. Це були люди, які віддалися виключно на службу Церкві,

---

[10] *Неволин,* II, 365; VI, 255—256.
[11] *Лотоцький,* 211.
[12] *Лотоцький,* 210—211.

інституції не земній — не світській; тому з пошани до самої інституції вважалося, що це було б непристойним віддавати під юрисдикцію світських судів тих людей, що служать інституції вищій за державу, — інституції Божій, якою є Церква. Крім цього тим же церковним судам підпорядковувалось теж всіх тих, що інакше були з Церквою зв'язані, хоч і не стояли на її службі, а скорше були під її опікою та користувалися її піклуванням.

Вже «Устав Володимира» віддав під юрисдикцію церковних судів все духовенство, особи, які служили церкві, разом з їхніми родинами. «А се церковнії людіє: ігумен, поп, діякон і кто в клиросі, чернець (черниця), (проскурниця), попадія, попович». Устав Ростислава говорить тільки загально «церковнії люди», а як спеціяльну категорію подає тільки одну, т. з. «прощеників».[13]

Далі, в сферу церковних судів входили люди, що вимагали для себе особливого піклування зі сторони Церкви, або допомагали їй у тому піклуванні; напр., «лічец» (лікар); «прощенник» — людина, що отримала чудесне оздоровлення або прийняла вже оливопомазання та видужала; «задушевний чоловік», тобто пущений на волю раб, або раб, відданий на службу церкві чи манастиреві — за душу, тобто на спомин душі; в деяких списках вичисляються ще: «сторонник» (прочанин), «сліпець» і «хромець» (каліка).[14] Всіх отих бідних та потребуючих християнське милосердя першого нашого охрещеного князя віддало під особливу опіку та старання Церкви, віддаючи їй заразом також всі їхні спірні справи чи спори. Того не знайдемо в практиці грецької імперії та Церкви, отже, було воно в нас зовсім нове й ориґінальне.[15] «Устав Всеволода» згадує у цій категорії людей теж ще «ізгоїв», яких тепер, назагал, вважають, що були це люди, які попали в скрутне матеріяльне положення, однак, не були рабами, а вільними, бо «Руська Правда» і за них передбачала плачення «вири».

Згаданий «Устав Всеволода» навіть передбачає причини, через які хтось може попасти в стан «ізгойства». 1) Коли попович не навчиться грамоти, отже тому не зможе успадкувати батько-

---

[13] *Голубинскій,* I, 398, 410. Цей розподіл був конечний і з тої причини, що в нас суди побирали грошеві кари. Того не було в Греції, де судді були державними урядовцями, платними самою державою, а держава сама побирала грошеві кари. Їм, отже, зовсім не залежало на тому, чи хтось звертався до них чи до судів церковних, бо на цьому вони зовсім нічого не втрачали; ще й навпаки, могли бути й вдоволені з того, що їх оминали, бо менше було їм роботи. В нас це мусіло бути впорядковане, бо з одної сторони князі хотіли подати церквам можливість доходу на свої, в перші часи, незмірно великі потреби, а з другої сторони й обмежити цю компетенцію, щоб і державна скарбниця не опорожнювалась.

[14] *Лотоцький,* 210—211.

[15] *Чубатий,* Історія, 98.

вої парохії; 2) коли холоп щойно викупився з рабства і був ще без достатніх засобів до життя — тому залишався деякий час під опікою Церкви, яка звичайно поселяла цю категорію людей на своїх добрах; 3) збанкрутований купець, що не мав більше засобів до життя; 4) осиротілий князь, який не встиг вступити на престол свого батька. Всі вони віддавались під опіку Церкви, а враз з цим вони підпорядковувались її судовій компетенції.[16]

«Устав Володимира» віддає, врешті, опіці та судовій юрисдикції Церкви також усі «больници, гостинници і страннопріімци», коротко всіх тих, що потребували гуманітарної опіки; доки вони в цих притулках перебували, знаходилися теж і під церковною юрисдикцією, що є невідоме в грецькій практиці: зате цей звичай був поширений на Заході.[17]

«Устав Ярослава» не займається вже детальним подаванням т. зв. церковних людей, припускаючи, мабуть, поширення попереднього «Уставу Володимира», а тільки загально наказує, щоб усі єпископи підпадали канонічній владі митрополита під загрозою деґрадації та позбавлення престола («под ізверженієм от сана і отринутієм от престола їх»); князі та інші владні люди цьому наказові не сміли противитись, а навпаки мали допомагати («не супротивлятись, а пособлять»), під загрозою грошевої кари на київську соборну церкву у висоті 2.000 рублів грошей широких. Подібно теж забезпечується митрополича та єпископська влада над епархіяльним духовенством («митрополья і епископская власть ціла і нерушима да пребудет над всіми презвитери, в преділіх їх сущих»).[18]

Всіх цих церковних людей та їх установи Устави Володимира й Ярослава віддали виключній компетенції церковних судів у всіх справах, а не тільки у справах духовних, отже й у всіх справах цивільних, і навіть карних: «то люди церковнії, богадільнії: митрополит і епископ відает межи їми суд іли обида которая, задница ли (тобто спадщина). Аже будет обида іному человіку з ними, то обчій суд». При цьому законодавець виразно покликається на церковно-державну християнську традицію: «то все даль есьм по первих царей уряженію і по вселенських святих отець седми соборов великих святителей».[19]

Джерелом правних норм для церковних судів, як це подає М. Грушевський, служили в першій мірі візантійські кодекси, передусім т. зв. «Номоканон», головне в редакції т. зв. Івана Схо-

---

[16] *Грушевський,* III, 288; *Чубатий,* Огляд, 60.
[17] *Грушевський,* III, 286.
[18] *Лотоцький,* 237.
[19] *Табінський,* 49; *Лотоцький,* 219.

ластика та Фотія, додаткові статті візантійського та болгарського походження, — вибір з Мойсеєвого П'ятикнижжя, Еклоги Лева Ісаврійського та Константина Копромина, «Закон судний людем», «Градскій закон», а потім теж власні ухвали, що знайшли місце у церковних Уставах та «Руськім Правді».[20]

«Церковні справи». Це були справи людей та установ із залежними від них особами, які у всьому підлягали церковним судам (як вияснено вище), навіть у справах, в яких нормально компетенція належала вповні світським судам; можна б сказати компетенція особова.

Але крім цього зараховувалися тут справи, які без уваги на категорію людей (чи вони «церковні» чи «світські») завжди підпадали тій же компетенції церковних судів — *через характер самих справ*. До таких належали всі справи, що стосувалися охорони чистоти віри і моралі загально, та всі справи і порушення ділянки подружньо-родинної.

1). До справ, що стосувалися *охорони чистоти віри*, яка, в перші часи, насамперед була ще для загалу нова, незасвоєна, незрозуміла, іноді навіть накинена згори, без внутрішньої підготовки та переконання, належали в першій мірі: злочин чарівництва, званий зелейничеством або чародіянням, волхування, грабування трупів та збезчещення чи зневаження самих святинь чи святих речей. В Уставі Володимира згадується: «відьмацтво, єретицтво, церковне злодійство; мерців роздягнуть; хрест рубають або ріжуть на стінах; худобу або псів, або птиць запровадять (до церкви); або щось не гоже зроблять церкві».[21]

Устав Ярослава загально тільки говорить про єретицтво, розуміючи, очевидно, під цим одним терміном всі інші порушення, що стосувалися самої віри.[22]

У Литовську добу карались також злочини єресі, намовляння християн на нехристиянську віру, тримання нехристиянами християнських годівниць, але не згадується в той час про чари та блюзнірства. В Козацько-Гетьманську ж добу до таких злочинів проти віри належали передусім: блюзнірство, відступництво від віри, чародійства і «волшебство», за які каралось «прямою смертю» (звичайно спаленням), а в легших випадках «смертю політичною», тобто позбавленням прав, вигнанням і карою на тілі.[23]

---

[20] *Грушевський,* III, 289.
[21] ***Табінський,* 53.**
[22] *Лотоцький,* 237.
[23] *Падох,* Енциклопедія Українознавства, II, 662, 665.

2). *Порушення моралі.* Під юрисдикцію церковних судів підпадало теж порушення моралі, як: зводництво, головне з метою наживи, зґвалтування, особливо малолітніх без уваги на стать, проституція, викрадання жінок. Ці порушення відомі вже в Княжу добу, за які накладалось звичайно грошеві кари, і які перейшли пізніше до Литовсько-польської та Козацько-гетьманської доби. Каралось, однак, пізніше багато суворішими карами, бо часто урізанням носа, вух, губ, згодом биттям різками, а більші з них навіть і смертю.[24]

В Уставі Ярослава є ще згадка про злочин підпалу. Однак він, мабуть, незабаром, перейшов до компетенції світських судів, бо пізніше про нього більше нема згадки між справами, що підпадали церковним судам, натомість знаходимо про нього згадку у «Руській правді».[25]

Інші злочини підлягали завжди компетенції світських судів, і тільки винятково підпорядковувались вони церковним, коли порушення мали місце в родині, яка, як зараз побачимо, в окремий спосіб підпадала наглядові Церкви та церковній юрисдикції.[26]

3). *Охорона родини.* Чи не найбільшою заслугою християнства була турбота про зміцнення родини. Це була головна ділянка, що найбільше потребувала нагляду та старань, щоб родинні відносини піднести й втримати на висоті, згідно з Христовою наукою, яка освятила родинні зв'язки і піднесла їх до однієї із тайн у Церкві.

Родина це найменша суспільна клітина, але вона є базою і держави, і Церкви, і від неї вони повністю залежні. Не диво, отже, що і Церква, і держава завжди пильну увагу присвячують здоров'ю родини, і тому теж вже перші наші християнські князі вповні віддали всю опіку та нагляд над родиною церковній компетенції, щоб за її старанням та посередництвом витворити та засвоїти в суспільстві новий християнський погляд на родину та її зв'язки.

Це було тим конечніше, що охрещення за кн. Володимира застало в княжій державі незадовільне положення. Про це недвозначно свідчить наш літописець Нестор, який описує цей стан перед охрещенням: «А Древляни живяху звіринним образом, ядяху всі нечисто, і брака у них не биваше, но умикиваху уводи дівица. І Радимичі і Вятичі і Сівер один обичай імяху: живяху

---

[24] Там же, 260, 263.
[25] *Неволин,* VI, 361.
[26] Той же, VI, 359, 362.

в лісі, якоже всякій звір, ядуще вся нечисто, срамословіє в них пред отци і пред снохами; браци не биваху в них, но ігрища межю сели. Схожахуся на ігрища, на плясаніє, і на вся бісовскія ігрища, і ту умикаху жени себі, с нею же кто совіщашеся; імяху же по дві і по три жени». Правда, літописець полян малює інакшими фарбами: вони тихі, спокійні і сором'язливі. Але, мабуть, цей опис стосується його таки часів, коли то з Києва від років урядово промінювало на всі найближчі околиці світло християнської науки, а ще й довго перед тим він був їх центром.[27] Якими поляне були давніше, цього не згадується.

Тому вже «Устав Володимира» таврує, як злочин, та віддає компетенції церковних судів такі порушення: розвід, розпуста, чужоложство, схоплення нареченої; колотнечі між чоловіком та жінкою за маєток; одруження у спорідненні або свояцтві; отруювання (розуміється в родині); трьохразове обмовлювання в розпусному житті та виготовленні отрут; побиття батька чи матері сином чи дочкою; позивання про наслідство, хоч невдовзі ця остання справа перейшла до компетенції світських судів, як це бачимо з «Руської Правди».[28]

Багато уваги подібно присвячує родинним справам також «Устав Ярослава», який віддає церкві всі шлюбні справи та розлуки: «брак всякого чина людей да не дерзнет ніхто судити, ниже розводити, от мірских властелей». Коли хто за життя жінки, взяв би собі іншу, і та друга пішла за нього «відуще о жені єго прежней, яко жива єсть», то обоє підлягали карі в тисячу рублів грошей широких, мали розлучитися та прийняти покуту. Коли ж хтось з простих людей жив без законного шлюбу «обрящеться живя в беззаконном браці», то єпископ карав такого грошевою або іншою карою, розлучав неповінчану пару, та відновляв перший шлюб («от общаго сожитія їх розвести і ко первому браку їх причитати»). Те саме, коли це зробить і жінка, яка залишила б свого чоловіка. Всі ці справи віддано компетенції церковних судів, ніхто інший не смів у ці справи втручатися під загрозою кари 500 рублів грошей широких. Тільки насильне схоплення нареченої переходить згодом (за Ростислава Смоленського, 1150) до компетенції світських судів, хоч «Руська Правда» про це ще не згадує, що означає, що в той час, як і за кн. Володимира, ця справа була ще в компетенції церковних судів.[29]

За Козацько-Гетьманської доби до цих справ належало ще: зігнання плоду, вбивство та покинення нешлюбної дитини.

---

[27] *Неволин,* III, 127.

[28] *Табінський,* 53; *Лотоцький,* 212—215.

[29] *Грушевський,* III, 286—287; *Табінський,* 55—56, *Лотоцький,* 237, 238.

Слід відзначити також вимогу добровільности при заключуванні подружжя. Всяке насильство в цьому випадку підлягало церковним судам і каралось. Вже «Устав Ярослава» наказував: «аже дівка не восхощет за муж, а отець і мати силою дадуть, а что створит над собою» (розуміється дівчина), то батько і мати, а також її чоловік повинні були заплатити грошеву кару («отец і мати епископу у вині, а істор їм платити; također і отрок»).[30]

Для оздоровлення та піднесення родинних зв'язків крім цього незабаром установлено теж перешкоди при складенні подружжя, як: кровозмішання, споріднення, також і духовне, яке зроджувалось між хресними батьками та хрещениками, вимога віку, знання найважливіших молитов та правд віри і т. п. А щоб одруження забезпечити перед тайними перешкодами чи порушеннями, запроваджено оповіді, а також щораз більше настоювано, щоб всі вінчання були поблагословлені в церкві, хоч здійснення цієї вимоги забрало ще чимало часу, заки воно всіма прийнялося.[31]

Подібно як всі родинні справи, частинно належали до церковної компетенції справи спадкоємства та усиновлення, яке відбувалося за дозволом та благословенням митрополита чи єпископа, і за окремим церковним обрядом; тоді тільки мало таке усиновлення свою законну вартість.[32]

На довший, мабуть, час, і ще одна ділянка була передана під безпосередній церковний догляд, а саме догляд над мірою і вагою, про що вже читаємо в «Уставі Володимира»: «еже іскони уставлено єсть і поручено святим епископом городскіє і торговиє мірила, і спуди, і звіси, ставила: от Бога іскони уставлено, епископу блюсти без пакости, ні умножити, ні умалити, за все те дати єму отвіт в день великого суда, яко і о душах человіческих».[33]

За пригадкою ще законодателя Мойсея (Лев. 19, 35-37; Второз. 25, 14-16), вага та міра в Греції та на Заході зберігались по церквах.[34] Те саме, отже, знаходимо й в «Уставі Володимира», який,

---

[30] *Неволин,* III, 145.

[31] *Неволин,* III, 45—46, 137, 138, 145, 163, 170, 177, 191, 193, 212, 220, 345; VI, 335. За Литовсько-польської доби до цих справ ще належали: зламання подружньої вірности, а за Козацько-гетьманської також зрада з одної чи другої сторони, зігнання плоду, вбивство і покинення нешлюбної дитини і т. п. Покарання спочатку, як ми бачили, були грошеві (Лотоцький, 232), а пізніше значно збільшились в часі Литовсько-польської, а за Козацької доби звичайно карались зрубанням голови (Енц. Укр., II, 662—663).

[32] *Табінський,* 49; *Неволин,* III, 303, 378.

[33] *Грушевський,* III, 289; *Лотоцький,* 221; *Табінський,* 15.

[34] За Константина В. ниломір перенесено з храму Сераміса до християнської церкви в Александрії, а Юстініян (Нов. 128, розд. 15) наказав, щоб міра та зберігалась по міських церквах.

однак, додає ще те, чого не було в інших, а саме, що нагляд над ними належить до єпископів, на яких і лежить уся відповідальність за них. Очевидно, це було пов'язане з практичним міркуванням, якщо зважити, що церкви найкраще надавалися до всякого переховування, і біля них, звичайно, відбувалися торги; — але постанова була умотивована і моральними мотивами, а саме певністю, що нікому краще, як єпископу «блюсти без пакости, ні умалити, ні умножити». Про ту практику між іншим згадує в XII ст. умова Мстислава смоленського і грамота Всеволода новгородського.[35]

Литовсько-польська і Козацько-Гетьманська доба.

В загальному вплив Церкви та її навчання з усіма правами, навіть судейськими, залишився майже незмінним і в пізніші доби: в Литовсько-польській та Козацько-Гетьманській. Всі ці права зберігались і забезпечувались навіть і татарськими ханами. В одному з їхніх ярликів (грамот), даному митрополитові Петрові, виразно згадується, напр., право судити своїх людей («знает митрополит в правду, і право судит і управляет люди своя в правду»[36]).

З часів Литовсько-польської доби знані нам численні грамоти литовських князів та польських королів, які врочисто потверджували за митрополитами та єпископами всі їхні права, включно з судейськими за їхньою власною традицією. З того часу замітніші грамоти Ягайла еп. Атанасієві, грамота Володислава III з 1443 р., литовського князя Олександра з 1449 р. київському митрополитові Йосифові. Всі ті самі права 1511 року потвердив король Жигмонт I київському митрополитові Йосифові Солтанові — на основі грамот його попередників: Витовта, Казіміра III, і Олександра; після того маємо ще подібні грамоти з року 1585 Степана Баторія, а з 1592 року Жигмонта III.[37]

Ось слова однієї з тих грамот: « . . . клали перед нами Митрополит Йосиф і всея Руси список, то єсть свиток прав великаго князя Ярослава Володимировича, коториеж он права духовние виложил з прав духовних грецьких . . . і тиє права в свитку виписал і заказал, абих тіх діл і доходів церковних . . . і судів духовних ніхто от світських не сміл судити і рядити, полишил всі тиє діла духовние в моци митрополита Кієвскаго і всея Руси . . . і теж в моц Єпископов, . . . і ми посмотривши в той свиток Ярославли, убачили єсьмо, іж он всі справи духовние полешил во

---

[35] *Голубинськїй,* I, 400; *Лотоцький,* 221—222; *Грушевський,* III, 289, 290.
[36] *Лотоцький,* 258.
[37] Той же, 259, 235, 236.

моц і справу Митрополиту і Епископом ... на вечнії часи з ласки нашоє то право, котороєж виписано в свитку Ярославли, потвержаєм сим нашим листом. Маєт Митрополит ... і будучії Митрополити і всі Епископи, коториєж под Митрополею Кієвскою, судити і рядити і всі діла духовниє справовати ... подле тих прав випису того свитка Ярославля на вічниє часи. І приказуєм, аби князі і панове ... во всі справи і суди їх духовниє не вступалися, ... бо єсьмо приказали Митрополиту і Епископом судити і рядити і діла духовниє справовати і люди церковниє завідати, подлуг давного обичая по городом і по містом нашим ... Теж священика Руского єстьлиби хто стромотил або збил, так от Римскоє віри, как от Греческоє, маєт того діла смотріти Митрополит або Епископи, бо то єсть суд духовний, і иниї всі члонки, коториї виписани в свитку Ярославли і в сем нашом листу, потвержаєм на вічность ... маючи они тиє духовниє діла справовати подле обичая своєє церкви по давному» (Акти относящіїся ко ист. З. Р., 1, 166). Митрополити отже та єпископи в загальному зберегли майже всю давню речеву та особову юрисдикцію, як це було в Княжу добу.[38]

Подібне можна сказати і про Козацько-гетьманську добу, коли то духовні суди утримали свою окремішність попередніх віків. Держава до духовного судівництва майже не втручалася, тільки значно обмежила їхню компетенцію, головне в карних та цивільних справах, підпорядкувавши собі в цих справах навіть духовних осіб.[39]

Вплив християнства на загальне законодавство

Вже з досі сказаного ми бачимо, які великі правні зміни витворилися в нашому народі з прийняттям християнства. Зовсім слушно говориться нашими істориками про переворот, що постав на полі права і взагалі всієї культури.[40] «В культурній еволюції Руси тих часів — стверджує проф. М. Грушевський — фактом найважнішим і найзначнішим своїми впливами і перемінами, счи-

---

[38] *Падох,* Давнє укр. суд. право, 5.

[39] Той же, 8; Енц. Укр., II, 667. Самозрозуміле, що нині не тільки держава, але так само і Церква таку форму церковних судів не вважають за актуальну. Вони могли і були свого часу на місці і добрі, головне в перших роках після прийняття християнства, коли то представники державної влади не могли бути здатні до насаджування в життя та ментальність народу нових, незнаних досі засад. Сьогодні ж, в більшій чи меншій мірі, ці засади стали добром кожного християнського народу, (частинно навіть і нехристиянського світу), тому теж і форма давніх церковних судів стала злишньою. Вони, однак, є наявними свідками того, з якою серйозністю і в нашому народі поставилися до християнської науки та до переведення її в житті.

[40] *Грушевський,* III, 401.

неними в сій еволюції, було християнство із зв'язаними ними моментами... Не підлягає сумніву, що християнська проповідь дещо вплинула на улегшення становища челяди і причинилася навіть до знесення цього інституту; проповідь гуманности і любови мусіла впливати також і на родинні відносини... Можливо, що дещо вплинула вона і на усунення остріших форм лихви, чи безпосередньо чи посередньо — через правительство...».[41]

Переглянемо, отже, ще окремо поодинокі елементи в нашому законодавстві поза обсягом церковних судів, про які вже була мова, в яких вплив християнства особливо виразний.

Насамперед, вплив християнства спричинився до *зникнення помсти,* яка з передхристиянських часів на короткий час перейшла й у перші роки після охрещення, і яка навіть була ще санкціонована в першому збірнику «Руської Правди», у т. зв. «Правді Ярослава». Надто сильні були ще впливи звичаєвого права, щоб відразу можна було помсту усунути. Однак, вже і тоді її значно обмежено, бо дозволено тільки для членів найближчої родини; до того ж вона не була обов'язкова, а допускалася вже тоді можливість грошевого викупу: «убієт муж мужа, то мстит брат брату іли синові отца, любо сестрину синови; аже не будет кто мстя, то 40 гривен за голову» — на користь скривдженого.[42] Отже, вже тоді помста стояла під контролем державної влади. Але при кінці XI ст. вона зовсім заникає, і заміняється виключно тільки грошевими карами («вири»), як це видно з другого збірника тієї ж «Руської Правди», у т. зв. «Правді Ярославичів».[43]

Невільництво. Великий вплив християнської науки позначився на інституції невільництва. Правда, ця установа проіснувала ще довго після того, як цілі вже народи прийняли офіційно нову християнську віру разом з її наукою про любов, справедливість, рівність і братерство. Перейнято цю інституцію з поганських часів і треба було ще довгих віків, поки вона, бодай офіційно, зникла з лиця землі. Яка, однак, була постава Церкви до стану невільництва, найкраще свідоцтво залишив нам Апостол Павло у листі до Филимона, якому разом з листом відсилає збіглого невільника Онисима, але якого просить, щоб прийняв його не як слугу, а як любого брата, та щоб таким і був для нього (Флм. 15-16).

Занадто вже закорінена була серед людства ця практика, щоб можна було їй оголосити пряму війну. Християнство, однак, значно вплинуло на пом'якшення долі цих нещасних, аж до повного скасування рабства, як інституції.

---

[41] Той же, III, 401, 405.

[42] *Мрочек-Дроздовскій,* Изследованія.; *Неволин,* V, 232; *Тихомиров,* Пособие...

[43] *Чубатий,* Огляд, 31—32.

В нашому законодавстві цей вплив християнства на полегшення долі рабів-невільників ще більший, як у інших народів. Можна навіть сказати, що в нас і не було фактично невільницького стану, як такого. Це був радше стан переходовий, і тому в той час невільники в Україні зовсім не подібні до невільників права римського та й багатьох інших народів. Навіть пізніша форма невільництва — кріпацтво, це витвір не нашого народу, чи навіть влади, а устроєва форма наших завойовників, яку вони ввели і в нашому народі.

«Руська Правда» знає три джерела невільництва: 1) воєнний полон, чи кара за особливо тяжкі злочини, як підпал та конокрадство; 2) уродження від раба і 3) добровільне запродання. Однак, хоч сама «Руська Правда» передбачала для полонених довічне невільництво, знаємо, що вони могли викупитися, ба навіть власною працею «відробитися»; а вже їхні діти ставали звичайно вільними, що головне стосувалося до полонених християн.

З приходом християнства можливості звільнення ще значно збільшилися: 1) Невільник став автоматично вільним, якщо вступав у духовний стан. 2) При смерті взагалі доручалися звільнення, а головне т. зв. задушевні, на спомин душі. 3) Ставала вільною кожна зґвалтована невільниця. В зв'язку з положенням невільників треба сказати, що за вбивство невільника Церква карала церковними карами, як за вбивство кожного іншого.[44]

Зрештою, як згадано, невільництво не було в нас поширене, бо під впливом християнства наша суспільність відзначалася людяністю, пошаною гідности людини, її чести та свободи, розумінням засади рівности перед правом.[45]

Становище жінки та дітей. Християнство вплинуло й на положення жінки та дітей. За християнськими поняттями, родина повинна базуватися на етичній любові та рівноправній спільноті подруг, і очевидно, за такими ж християнськими законами, чоловік не був паном, власником жінки та дітей, як це було в поганських народів, і як це, напр., передбачало римське законодавство, а їх головою; тому не смів він їх ні продавати, ні заставляти. В нашому народі ці високі й шляхетні засади, хоч і не відразу, все ж таки досить скоро знайшли собі місце в нашому законодавстві, і дружина була справді не слуга-рабиня, а подруга, товаришка чоловіка, з яким вона ділила „patria potestas“ над дітьми, які також не були вже тільки власністю батька.[46]

---

[44] Той же, 58—59.
[45] *Падох,* Давнє . . . , 29.
[46] *Буданов,* 244; *Неволин,* II, 311.

Вже в «Руській Правді» читаємо: «якщо хто вбє жену, таким же судом судити, як і мужа», — отже чоловік не мав права життя і смерти над жінкою, і за її вбивство був суджений так само, як і за вбивство чоловіка; перед законом вже в той час подруги були рівноправні. Тільки «якщо вона була винувата», — як говориться в другій частині цього ж закону — то «платить пів вири, 20 гривен». Християнство впливало отже на емансипацію членів родини з-під влади її голови.[47]

Подібно теж було законом хоронене і життя дітей. Вже в «Уставі Володимира» віддавалась судові дівчина, що викинула незаконно народжене дитя, скільки ж більше, коли це була дитина законна.[48]

За один тільки злочин жінка і діти співвідповідальні за злочин батька — за розбій, і в такому випадку віддавались у рабство чи йшли на вигнання. «Будет ли стал на разбої без всякоя свади, то за разбойника люди не платять, но видадять і всего со женою і с детьми на поток і на разграбленіє».[49] В судебнику ж Казіміра IV (1468) ясно зазначено, що жінка та діти (до 7-ох літ) тільки тоді співвідповідальні у вині батька, якщо вони знали про злочин батька, або з нього користали (теж, мабуть, знаючи про все). У випадку, якщо вони не мали чим направити шкоди, платили самими собою; однак і тоді це не було запроторення в довічне рабство, бо з нього кожної хвилини вони мали змогу викупитися.[50]

Очевидно, ці закони були ще далекі від ідеального зрівняння, все ж таки далеко поза ними вже залишилися старі поганські поняття патріярхальних спільнот, які трактували дружину тільки як річ і повну власність чоловіка.

Не знаходимо теж в давньому законодавстві правних обмежень жінки. Не знана в ньому римська та староґерманська потреба опіки над жінкою після смерти чоловіка. Ні сліду теж обмежень у справах маєткових. Церковні устави передбачали можливість спору між жінкою та чоловіком за майно і признавали їй право на предмети її безпосереднього вжитку. Особисте майно жінки не зливалося в Україні з майном чоловіка, і воно після її смерти переходило на її дітей («материзна»). Після ж смерти чоловіка вона вповні займала в родині його місце з усіми правами та повновластями.

---

[47] *Грушевський,* III, 373—374.

[48] *Неволин,* III, 314, 319. Як зрештою хоронились там і права батьків перед насиллям дітей, віддаючи їх церковному судові, якщо «син отца бієт іли матір»; «Устав Володимира» і «Устав Ярослава», — *Неволин,* VI, 343.

[49] *Тихомиров,* Пособие, 50, 89.

[50] *Буданов,* 238—239.

На такому тлі відносин між чоловіком та жінкою і дітьми постали і спадкові закони, які передбачали, що спадок можна передати тільки членам родини, деколи правда тільки синам, деколи й дочкам, а ніколи поза родину. Тільки у випадку, коли не було прямих спадкоємців, майно переходило на князя.[51]

Позатим тільки частину майна можна було записати на Церкву та добродійні цілі.[52].

Правда, становище жінки в українському ранньому законодавстві в чималій мірі могло бути зумовлене теж давнім матріярхальним устроєм, про який говорять деякі дослідники. Однак, це питання ще не цілком досліджене, а в Літописах не знайдено багато слідів цього устрою в найближчому передхристиянському періоді.

Навіяні у нашому давньому законодавстві мотивами людяности, а то й рівноправности теж постанови *про чужинців*. Не було у нас права ловити чужинців та робити їх своїми рабами, як це було в інших, ані французького права, яке встановлювало, що майно чужинця після його смерти переходило на державу. Що більше, «Руська Правда» дає чужинцям першість при сплатах довгу («аже кто многим должен будет, а пришед господь (гость) із іного града іли чюжоземец, а не відая запустить за нь товар, а опять начнет не дати гості кун, а первії долже бити начнуть єму запинати, не дадуче єму кун, то вести ї на торг, продати же і отдати же первоє гостини куни, а домашним, что ся останет кун, тім же ся поділят»). На суді ж чужинець мав право поставити тільки двох свідків, а не сімох, як усі інші, — не маючи стільки знайомих у місті, що могли б за нього посвідчити.[53]

Християнські впливи виявилися й у самих *судових розправах*. Свідками, а також заступниками перед судом могли були тільки християни, ще й достовірні, тобто з незаплямованою честю.[54] Допити на муках за Княжої доби взагалі не допускалися, а навіть пізніше, коли під впливом інших були дозволені, так були вони обмежені до крадіжів і у відношенні до нижчих станів, та й тоді тільки, коли оскаржені вже перед тим були карані, або існували поважні докази їх вини.[55]

Найпевнішим і вирішальним доказом все була *присяга*, «хрестноє цілованиє», яким зрештою завжди закінчувалися всі договори: між князями, між князем і громадою, між князем та дру-

[51] *Грушевський*, III, 375; *Неволин*, V, 286; *Тихомиров*, Пособие, 107—108; Енц. Укр., 665.
[52] *Неволин*, V, 288.
[53] *Чубатий*, Огляд, 62; *Тихомиров*, Пособие, 98; *Грушевський*, III, 372.
[54] *Падох*, Давнє, 16, 19.
[55] Енц. Укр., II, 669.

жиною.[56] Сюди треба прирахувати і т. зв. «суди Божі» (ордалія), хоч вони випливали із фальшивого переконання про безпосереднє втручання Божої справедливости.

Про посередній вплив християнства — через владик та духовенство — на численні княжі рішення та на присуди можна здогадуватися з факту, що духовні особи завжди були в колі княжих дорадників. Вони немало спричинювалися до обмеження межиусобиць, вимагаючи від князів, щоб дотримувалися присяг, щоб не переступали «предіта братня», щоб були миролюбиві. Часто заступалися духовні особи за нещасними жертвами, наприклад: перед Святополком за Василька, за звільнення з в'язниці Ярослава Ярополковича, за Іваном Берладином перед Ярославом галицьким.[57] Від князів вимагали вони, щоб пильнували судів, не дозволяли урядникам на жадні кривди: «Вам Бог таке призначив — говорив Печерський ігумен Полікарп київському Ростиславові — по правді поступати («правду діять на сем світі»), по правді суд судити, додержувати присяги та пильнувати Руської землі».[58] А про Теодосія Печерського оповідає літописець: «був для многих заступником перед судами і князями, визволителем їх від біди».[59]

Стільки про вплив християнства на українське законодавство в доповіді на тематичну конференцію, хоч сам матеріял надто багатий, щоб можна було його вичерпати в передбачених рамках. Але й сказаного вистачає, щоб можна мати уявлення, які далекосяжні перетворення принесло з собою християнство в нашому народі і як слушно історики ці перетворення звуть переворотом на полі права та культури.

Тепер вплив християнства в Україні обмежений, але його сліди залишилися, насамперед в традиції й у звичаях та в звичаєвім праві, просякнутім християнською наукою і її світлими ідеалами. Тому ми не сумніваємось, що у свій час, хоч в інших формах, як це ми бачили в нашому історичному законодавстві, ці ж самі християнські ідеали стануть основою нашого нового правопорядку, у нашому новому законодавстві.

---

[56] *Чубатий,* Огляд, 18.
[57] Іпат. Літ., 170, 181, 335.
[58] Там же, 363.
[59] *Грушевський,* III, 290, 412; *Неволин,* VI, 322, 333, 334.

БІБЛІОГРАФІЯ

1. *Буданов М.* Начерк родинного права Литовської Руси в половині XVI в. «Часопись Правнича». Львів 1895. Стор. 227—254.
2. *Голубинскій Е.* Исторія Русской Церкви. Москва 1901.
3. *Гришко В.* Історія українського права. Енциклопедія Українознавства. Мюнхен 1949. II, стор. 653—659.
4. *Грушевський М.* Історія України-Руси, т. III. Нью-Йорк 1954.
5. *Goetz L. K.* „Russkaja Prawda". Bonn.
6. *Карский Е. Ф.* Русская Правда по древнейшему списку. Ленинград 1930.
7. *Левицький Кость.* Правда Руска. «Часопись Правнича». Львів 1895. Стор. 145—191.
8. *Лотоцький О.* Українські джерела церковного права. Варшава 1931.
9. *Мрочек П. — Дроздовскій.* Изследованія о Русской Правді. Москва 1881.
10. *Неволин К. А.* Полное Собрание сочиненій I—VI. Санкт-Петербурґ 1857—1859.
11. *Падох Я.* Давнє українське судове право. Мюнхен 1949.
12. *Падох Я.* Історія українського карного права. Енциклопедія Українознавства. Мюнхен 1949. II, стор. 660—665.
13. *Падох Я.* Історія українського судівництва. Енциклопедія Українознавства. Мюнхен 1949. II, стор. 665—669.
14. *Табінський П.* Церковний Устав св. кн. Володимира Вел. «Нива». Львів 1938, стор. 443—450; 1939, стор. 4—19, 49—61, 83—93.
15. *Тихомиров М. Н.* Пособие для изученія Русской Правди. Москва 1953.
16. *Тихомиров М. Н.* Изследования о Русской Правде. Москва 1941.
17. *Филиппов А. Н.* Русская Правда в изследованиях немецких ученых. Москва 1914.
18. *Чубатий М.* Огляд історії українського права. Історія джерел та державного права. Мюнхен 1947.
19. *Чубатий М.* Історія Української Церкви. 1946.

Наталія Полонська-Василенко

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА ПІСЛЯ ПЕРЕЯСЛАВСЬКОЇ УГОДИ

Тяжким наслідком Переяславської угоди було підпорядкування Української Церкви Московській патріярхії. З перших часів християнства України-Руси Українська Церква перебувала в юрисдикції Царгородського патріярха. По суті, юрисдикція патріярхів обмежувалася тим, що Собор Єпископів в Царгороді обирав митрополита на Київську митрополію, патріярх його висвячував, і він приїздив до Києва. Так тривало з невеликими перервами (митрополити Іларіон, можливо Єфрем, Клим Смолятич) до татарської навали, середини XIII ст. Після того митрополитів вже не надсилали з Царгорода, а патріярхи висвячували обраних на місці. Так, знову з перервами продовжувалося до XVII ст. Ближче в церковне життя не втручалися патріярхи і Українська Церква користалася широкою автономією, або фактично автокефалією. Характерні слова митрополита Сильвестра Косова воєводі Бутурліну, коли він хотів в 1655 р. в Києві — на землі, що була власністю митрополії — будувати укріплення. Митрополит не дав дозволу на це й пояснив бояринові, що він, митрополит, живе «з духовниими людьми сам по собі, ні під чиєю владою».[1] Звичайно, це були тільки слова, але важливе те, що існувала така свідомість. Переконання в незалежності Церкви від світської влади було так глибоке, що коли, після підписання угоди в Переяславі між Україною та Москвою, боярин Бутурлін приїхав до Києва і почав приводити до присяги, митрополит Сильвестр відмовився присягати, і твердо заявив: «Мені не відоме листування між гетьманом та государем». Цими відповідями митрополит показав, яке становище мала Церква в Козацькій державі.[2]

---

[1] *І. Власовський.* Нарис історії Української Православної Церкви. Нью-Йорк 1956. Том II, стор. 302.

[2] Митрополит *Іларіон.* Українська Церква за Богдана Хмельницького. Вінніпеґ 1956. Стор. 30.

Того ж 1654 р. митрополит Сильвестр вирядив посольство до царя Олексія з проханням підтвердити старі права Української Церкви, а головне — не розривати підлеглости Церкви Царгородському патріярхові, бо ця підлеглість була «корінь всіх наших вольностей і прав».

Дійсно, за Богдана Хмельницького Московський уряд не втручався в церковні справи. В Переяславських, радше Московських, статтях 1654 р. не згадувалося про Церкву, й вона залишалася незалежною від Московського патріярха; в 1657 р. на Чернігівську катедру було поставлено єпископа Лазаря Барановича; того ж року на ігумена Києво-Печерської Лаври поставлено Теодосія Сафоновича. Після смерти митрополита Сильвестра Косова було скликано елекційний собор для обрання митрополита. Собор відбувся вже після смерти Богдана Хмельницького. Всі ці зміни відбувалися без дозволу Московського патріярха; на митрополита було обрано Діонисія Балабана.

Вперше поставлено було питання про підлеглість Української Церкви Московському патріярхові в 1659 р., коли гетьманові Юрієві Хмельницькому було дано для підпису ніби то статті Богдана Хмельницького. Насправді статті ці були зфальшовані, але не було нікого в оточенні молодого гетьмана, хто міг би зрозуміти це фальшування та запротестувати. Навпаки, статті були прийняті й з того часу фігурували завжди, при переході влади до нового гетьмана, як «гетьманські статті Богдана Хмельницького». Головним пунктом, зфальшованим Москвою, був пункт про Церкву. В ньому було сказано так: «митрополиту киевському, так и иным духовным Малыя России быть под благословением святейшого патриарха Московского и всея Великия и Малыя, и Белыя России, а в права духовныя святейший патриарх вступати не будет» (ст. 8).[3] Таким чином, поки що в дуже обережній формі, встановлювалася підлеглість митрополита Київського патріярхові Московському, якого названо «митрополитом Малыя России».

Політичні обставини полегшували Московському патріярхові дальші заходи для підпорядкування Київської митрополії. Митрополити Діонисій Балабан (1657—1663) та Йосиф Нелюбович-Тукальський (1663—1675) перебували в столиці гетьманів Правобережної України, Чигирині. З наказу Москви, ще в 1659 р., коли Діонисій не повернувся до Києва, а залишився в Чигирині, після зречення Івана Виговського, князь Трубецкой, що командував московським військом в Україні, призначив на місцеблюстителя митрополичого престола єпископа Лазаря Барановича.

---

[3] *А. Яковлів*. Договір Богдана Хмельницького з Москвою 1654. Стор. 86, 113.

Через рік, 1660 р., делеґація від київського духовенства: від Лазаря Барановича, печерського архимандрита Інокентія Гізеля, та всього духовенства, просила царя про наказ духовенству обрати митрополита і вказати, від кого він повинен бути рукоположеним: від Московського патріярха чи від Царгородського? Не зважаючи на те, що петиція українського духовенства відповідала бажанням Москви, уряд ще не наважився дати згоду: ще був живий Діонисій, що дістав посвячення від Царгородського патріярха, і Лівобережна Україна шанувала й вважала його за свого митрополита. Обрання окремого митрополита для Лівобережної України було б грубим порушенням канонів Вселенської Православної Церкви; Москва не наважилася на такий крок і обмежилася призначенням місцеблюстителя (що також було незаконно).[4]

Але, не зважаючи на покірність Лазаря Барановича Московському урядові, він все ж не задовольняв цілком бажань Москви: він був зв'язаний з впливовим чорним духовенством України та значним козацтвом. Москва шукала місцеблюстителя, який був би цілком її креатурою, — який міг би інформувати Москву про настрої України; Москва знайшла його в особі протопопа Максима Филимоновича. Його висвятив на єпископа Мстиславського та Могилівського в 1661 р. блюститель Московського патріяршого престола Пітирим (патріярх Нікон тоді вже не керував патріярхією). Максим, що прийняв ім'я Мефодія, відразу був призначений місцеблюстителем Київської митрополії.

Незабаром виявилося беззаконня, неканонічність цієї справи. Патріярх Нікон викляв Пітирима за хіротонію єпископа до чужої церковної області. Царгородський патріярх поклав клятву на єпископа Мефодія. Таким чином, ця перша спроба Московського уряду накласти руку на Київську митрополію викликала гучну реакцію протесту: аж два викляття! Київське духовенство поставилося до Мефодія, як до московського ставленника, вороже, ігумени заборонили поминати його на богослужбах й поминали Лазаря Барановича. Мефодій засипав Московський уряд доносами на гетьмана, на митрополита Діонисія й благав заходів, щоб Царгородський патріярх зняв з нього клятву. Тоді Московський цар звернувся до Царгородського патріярха з грамотою, в якій покірно каявся в тому, що наказав висвятити Мефодія; але спонукала його, буцім то, на цей неканонічний вчинок небезпека з боку Унії, яка вимагала негайної висвяти Мефодія. Головне, в грамоті царя є визнання неканонічности висвяти єпископа і визнання, що Київська митрополія належить до юрисдикції Царгородського патріярха. Таким чином, Московський уряд в

---

[4] *І. Власовський.* Цитована праця; II, 310.

1663 р. визнавав, що Київська митрополія підлягала тільки Царгородській патріярхії.[5]

1663 р. гетьман Іван Брюховецький просив Московський уряд призначити митрополита до Києва, але в Москві на це ще не наважилися. Між тим, чутки про це дійшли до Києва, викликаючи велике обурення. Ігумени Київських манастирів, разом з місцеблюстителем Методієм звернулися до воєводи П. Шереметьєва і усвідомили його, що «ліпше вмерти, ніж прийняти митрополита з Москви»! Погрожували йому, що будуть самі писати Царгородському патріярхові й просити залишити їх в його юрисдикції. Знову Москва не наважилася й чекала відповідного моменту.[6]

Не наважуючись на кардинальну зміну, Москва поволі робила різні заходи, щоб прив'язати до себе людей. Так в 1667 р. Собор в Москві незаконно надав Чернігівській єпископії — архиєпископію, і єпископ Лазар Баранович прийняв підвищення, хоч Царгородський патріярх визнав його незаконним і далі титулював Барановича єпископом. 1670 р. Лазаря знову призначено місцеблюстителем митрополії.[7]

Московський уряд не залишав плянів підпорядкувати Українську Церкву Московській патріярхії й час від часу велися розмови з можливими кандидатами на митрополита, але обидва намічені кандидати — Лазар Баранович та Інокентій Гізель — рішуче відмовилися приймати висвяту на митрополита в Москві. Але Москва поступово здобувала в Українській Церкві нові терени. Так 1683 р. після смерти Інокентія Гізеля, всупереч правам Царгородського патріярха, гетьман Самойлович просив царів (Івана та Петра) дозволити обрати архимандрита Києво-Печерської Лаври. Лавра була ставропігіяльна, себто залежала безпосередньо від Царгородського патріярха, що робило архимандрита її дуже поважною й незалежною особою серед духовенства. Тепер, звернення за дозволом обрати архимандрита, виводило Лавру з-під юрисдикції Царгородського патріярха, а Московська патріярхія здобувала міцний пункт.

Але цього було замало, і Московський уряд не припиняв заходів для переведення Київської митрополії до юрисдикції Московської патріярхії. Він заздалегідь розпочав переговори з Царгородським патріярхом, Яковом, про дозвіл висвятити Київського митрополита в Москві. Проте, не зважаючи на щедрий дар Москви, патріярх Яків відповіді не дав, пояснивши московському пос-

---

[5] *І. Власовський.* Там же; II, 125, 312—314.

[6] *І. Огієнко.* Українська Церква. Прага 1942. II, 48—49.
Митрополит *Іларіон.* Українська Церква за час Руїни. Вінніпеґ 1956. Стор. 448—454.

[7] *І. Огієнко.* Українська Церква. II, 56.

лові, що на передачу потрібна згода всіх східніх патріярхів.[8] Поки велися переговори, до Києва втік з Полоцька, не витримавши боротьби з уніятами, єпископ Гедеон князь Святополк-Четвертинський, який заявив Московському патріярхові про свою повну покору йому. Тоді, не чекаючи відповіді від Царгородського патріярха, Московський уряд наказав гетьманові Самойловичу зробити вибори митрополита. В цьому наказі заборонялося звертатися до Царгородського патріярха й наказувалося обраному митрополитові приїхати до Москви по рукоположення. Обраним був Гедеон.

Тоді, вже маючи митрополита, висвяченого Московським патріярхом, Москва поновила клопотання про узаконення беззаконня: про дозвіл Царгородського патріярха. Московський патріярх та царі просили патріярха відступити Київську митрополію й надіслали подарунки. Разом зі зверненням до патріярха, новий патріярх Діонисій в імені московського уряду звернувся до великого везіра. Туреччина боялася війни з Москвою, а доля Української Церкви їй була байдужа. Тому, під впливом везіра, патріярх дав згоду на передачу Київської митрополії: в травні 1686 р. Діонисій передав Київську митрополію Московському патріярхові.[9]

Неканонічність цієї передачі була виявлена незабаром: східнє духовенство, незадоволене Діонисієм, позбавило його катедри; однією з причин незадоволення була самовільна неканонічна передача Київської митрополії Московському патріярхові.[10] 1924 року Вселенський Царгородський патріярх Григорій VII в томосі, яким визнавав автокефальною Православну Церкву в Польщі, писав, що «відірвання» Київської митрополії від Царгородської патріярхії й прилучення до Московської Церкви «відбулося не за приписами канонічних правил».[11]

Переведення Київської митрополії до юрисдикції Московської патріярхії зв'язане було з «договірними статтями», які складено було гетьманом Самойловичем та духовенством, яке підтримав гетьман. В цих статтях гетьман та духовенство просили царів та патріярха про збереження прав Української Церкви, а саме: 1. Духовенство бажає, щоб за Київським митрополитом залишено було титул екзарха Царгородського патріярха; 2. За митрополитом треба заховати його владу над єпископіями, архимандріями, ігуменствами, манастирями, церквами і братствами; 3. Затвердити

---

[8] *І. Власовський.* Цитована праця; II, 330.
[9] *І. Огієнко.* Українська Церква. II, 58—59.
О. Лотоцький. Автокефалія. Варшава 1938. II, 372—380.
[10] *І. Огієнко.* Українська Церква. II, 68—70.
[11] *І. Огієнко.* Там же; II, 71.
І. Власовський. Цитована праця; II, 341—342.

маєтності на Правобережній Україні; 4. Київська митрополія повинна стояти вище всіх митрополій Московського патріярхату; 5. Київський митрополит приймає тільки благословіння і поставлення від Московського патріярха, а в суди його ніхто не втручається. 6. Митрополит вільно вибирається Собором митрополії і займає катедру до смерти; 7. Митрополит має право вільного друку в Печерській і других друкарнях та навчання в Братському манастирі; 8. За Київським митрополитом зберігаються стародавні привілеї — ношення хреста на митрі і хреста перед ним; 9. Митрополит звільняється від чергового річного перебування в Москві при патріярхові; 10. В титулі Київського митрополита залишається прибавка «і всея Росії».[12] Всі «чолобитні статті» українського духовенства було стверджено в царській грамоті, за винятком екзархату.

Але вже в першій грамоті Московського патріярха до митрополита Гедеона його було названо: митрополит Київський, Галицький і Малої Росії, а не «всея Росии». 1767 р. наказано називати: «Митрополит Київський і Галицький».[13]

З боку Московського уряду негайно почалися порушення «чолобитних статтей». 1687 р. Чернігівська епархія була перенесена з-під влади Київського митрополита під юрисдикцію Московського патріярха. З 1686 р. Мстиславсько-Могилевською епархією керував фактично сам Московський патріярх і тільки в 1694 р. вона на деякий час повернулася під юрисдикцію Київського митрополита. В XVIII ст. до самого розбору Польщі епархія перебувала під керівництвом Російського Синоду. На початку XVIII ст. відпали від православ'я епархії Львівська, Перемиська та Луцька. Фактично Київська митрополія залишилася без підпорядкованих їй епархій. В 1700 р. поновлено Переяславську епархію, як підпорядковану Київському митрополитові, але на початку XVIII ст. вона була передана Синодові.

1787 та 1788 рр. надано права ставропігії Києво-Межигірському манастиреві та Києво-Печерській Лаврі: вони підлягали безпосередньо Московському патріярхові.[14]

1716 р., після смерти митрополита Йоасафа Кроковського, протягом шістьох років (1716—1722) вакувала Київська митрополія, а Варлаам Вонатович (1722—1730) не іменувався митрополитом, а тільки архиєпископом. Так іменувався спочатку й Рафаїл

---

[12] Архив Юго-Западной России. Ч. І, т. V, ч.ч. XIII, XIV, XV. Подане за цитованою працею *І. Власовського.* II, 334—335.

[13] *І. Огієнко.* Українська Церква. II, 83.
І. Власовський. Цитована праця; II, 337.

[14] *І. Власовський.* Цитована праця; III, 11—21.

Заборовський (1730—1742) і лише в 1742 йому дано титул митрополита.

Грубо порушено було основні традиції Української Церкви: обрання ієрархів та рукоположення патріярхом, спочатку Царгородським, а з 1685 — Московським. Так були поставлені Варлаам Ясінський та Йоасаф Кроковський. З заснуванням в 1721 р. «Святейшего Всероссийскаго Правительствующего Синода» змінився цей порядок. Синод пропонував кандидатів на митрополита, а цар затверджував одного з них. Так цар, який став головою Церкви, за власним бажанням вибирав митрополита.[15]

Практика останніх 4 століть подає, що Царгородський патріярх не вибирав митрополита, а рукополагав того, якого обрав Собор. В XVIII ст. вибирав та призначав митрополита цар. За сто років влада самозванного Голови Української Церкви належала 4 чоловікам (Петро I, Петро II, Петро III та Павло), які разом правили протягом 35 років, та 4 жінкам (Катерина I, Анна, Єлисавета, Катерина II), що правили 66 років. Так влада Царгородського патріярха опинилася насправді в жіночих руках. Одні правлячі руки були м'якші, інші — суворіші, але суть справи не змінялася. В XVIII ст. Українська Церква втратила всі свої основні права. Ніколи Царгородські патріярхи не втручалися в обрання та рукоположення єпископів: це була справа Собору та митрополита. В XVIII ст. Синод привласнив право призначати єпископів, і навіть архимандритів та ігуменів. Характерна скарга ченців Києво-Межигірського манастиря 1743 р.: раніш, писали вони, обирали ігуменів та архимандритів з братії манастиря, а тепер призначають чужих, які «нашого уставу манастирського не смотрят, и соборной братии никогда на совет не призывают».[16] Суд церковний забрав Синод. Друкування книжок було обмежено суворою цензурою: заборонялося друкувати українською мовою (1692). Найтяжчі утиски почалися з 1720 року; друкарні обкладалися великим штрафом за порушення наказів. 1769 р. Лавра клопоталася про дозвіл друкувати українські букварі, але дозволу не отримала. Наказано відбирати в церквах старі українські книги й заміняти російськими. 1755 р. доручено переробити Четьи Мінеі св. Димитрія Ростовського та Патерик Печерський. 1766 р. заборонено друкарні Лаври друкувати книги не однакові з тими, що друкують в московській друкарні.[17]

Славетна Київська Академія, цей осередок науки та культури України та всього Сходу Европи, крок за кроком втрачала свої

---

[15] *І. Власовський.* Там же; III, 15.
[16] *І. Огієнко.* Українська Церква. II, 90.
[17] *І. Огієнко.* Там же; II, 127—140.
І. Власовський. Цитована праця; III, 54—59.

права та значення, які мала впродовж ста років. В XVIII ст. вона втратила своє значення всестанової школи й набула характеру духовної. Звичайно, це відбивалося на континґенті студентів-«спудеїв»: в першій половині XVIII ст. понад дві третини загального числа студентів були діти світських батьків; в 1773—1775 рр. світських було менше половини. На Київську Академію в 1765 р. було дано субсидії 500 карб., а на Московську Духовну Академію — 4 867 карб. Спроби поширити програму навчання Академії, що подавали гетьман Розумовський та генерал-губернатор П. Рум'янцев, зазнали невдач. Провадилася систематична русифікація Академії; особливо твердо вона велася за митрополитів Гавриїла Крем'янецького та Самуїла Миславського. Нові російські вчителі викладали російською мовою. Ректор, за наказом митрополита Самуїла, повинен був стежити за вчителями та учнями, щоб вони «дотримувалися російського правопису», а тих, хто не виконують цього, негайно звільняти. 1786 р. секуляризація манастирських маєтків та закриття Братського манастиря поставили Академію в тяжкий матеріяльний стан: вона була позбавлена постійного бюджету.

Минуло менше ста років з трагічного дня Української Церкви — її переходу під юрисдикцію Московської патріярхії, і за цей час було знищено її традиції, усі її права. З кінця XVIII ст. Київськими митрополитами призначали тільки росіян, також і єпархіяльними єпископами. Поволі священиків теж стали призначати консисторії, в головніших містах були росіяни. Київська Академія 1819 р. була перетворена на Духовну.[18] Змінявся зовнішній вигляд церков — замість українського стилю, в XIX ст. все більше шириться російський, т. зв. «синодальний». Ще більше змін було у внутрішньому вигляді церков. Заборонено було статуї, зникли ікони українського стилю. В богослужбах заборонялося не тільки українську мову, але й українську «вимову». Українські звичаї, які склалися протягом багатьох віків, нищено й запроваджувалися обряди та звичаї російської Церкви.[19]

Такі сумні були наслідки політичного поневолення України на церковному полі.

---

[18] *І. Власовський.* Там же; III, 46—48.

[19] *І. Огієнко.* Українська Церква. II, 75—102.

Н. Полонська-Василенко. Особливості Української Православної Церкви. Український Збірник, ч. 14. Мюнхен 1958. Стор. 59-89.

Петро Цимбалістий

УКРАЇНСЬКІ РЕЛІГІЙНО-КУЛЬТУРНІ ВПЛИВИ НА МОСКОВЩИНУ (XVII—XVIII СТ.)

Вступ

Міжнародні культурні впливи, що стимулюють поступ та розвиток людської культури, належать до явищ позитивних. Ледве чи можна знайти якийсь культурний народ, розвиток якого був би цілковито незалежний від сторонніх впливів. Сильніший народ впливає на слабший, культурніший ценр на менш культурний. Історія знає випадки, де народ фізично (чи матеріяльно) слабший, але культурою вищий, впливав на народ фізично сильніший: Греція тріюмфувала культурно над переможним Римом; подібно, слов'яни — над болгарами. Під цю категорію підходить і Литовсько-Руська держава, і, зрештою, приклад підкореної мілітарно України з її великим духовим впливом на Московщину в 17—18 століттях.

Зв'язки Києва з Візантією і Римом, продовжувані в Галицько-Волинській державі, і факт, що принаймні Західньо-українські землі й Церква були в сфері впливів Св. Кирила і Методія, а опісля двообрядової Чехії,[1] дали у висліді синтезу східніх і західніх елементів, яка лягла в основу української культури, цілої її духовости і християнства, що її Нагаєвський,[2] не безпідставно, називає «східньою формою, а західньою змістом», — «вселенськими» в думках і традиціях.

---

[1] На цю традицію вказують молитви, в збірниках 13—14 століть західньо-українських перекладів з чесько-латинських ориґіналів, які згадують чеських західніх святих (Прокопій, Віт, Свячеслав), напр., Молитва на дьявола, Молитва Св. Тройци, Бесѣди папи Григория, Никодимово Евангеліе і інші. Див.: *Соболевскій, А. И.,* Матеріали и изслѣдованія. Сборник ОРЯС, 88. Стор. 37-54.

[2] *Нагаєвський І.* Кирило-Методіївське християнство в Русі-Україні. (Записки ЧСВВ. Сер. 2, секц. 1, Т. 5). Рим 1954, стор. 134.

Московщина прийняла християнство за посередництвом Києва, і з ним київські традиції, але, розвиваючись в інших історичних умовах, ізольована від культурних центрів, а з другого боку, під сильним азійським впливом, витворила свою власну духовість і ці традиції вбрала в свою одежу.

В Україні Церква й манастирі традиційно були центрами й розсадниками освіти й науки; на Московщині, де — за вченням Кирика — зовнішні форми релігії уважалися признаками правости, де панували тенденції Іосифа Волоколамского, наука й освіта вважалися загрозою владі й не мали ґрунту для розвитку.[3] Тому навіть вище духовенство, бувши малограмотним, в своїй простоті вбачало в усіх відхиленнях в обряді чи в зовнішній формі «еретичні новизни», незгідні з єдино-чистим московським православ'ям.

Далекосяжними наслідками подій 15 і 16 століть — невдачі Фльорентійської Унії (1439) і упадку Константинополя (1453), які то наслідки захитали авторитет Константинополя й сприяли ростові Москви, як православного центру, з теорією «Третього Риму»[4] — були коронація Грозного на царя (1547) і створення Московського Патріярхату (1589). Люблінська (1569) і Берестейська (1596) унії в очах православ'я означали наступ католицизму на православні терени, і ставали загрозою для московських плянів протекторства православ'я. Для України в кінцевих підсумках ці події мали позитивні наслідки, бо, спричинивши релігійну полеміку, примусили Українську Церкву озброїтися знанням та освітою, які були б рівними католицькій науці. Зудар українців з західнім інтелектом в релігійній ділянці додав стимулу для відкриття на українських землях великої мережі шкіл і друкарень, а постання й успіхи Могилянської Академії поставили Київ і Україну чи не на найвищий культурний, богословський і літературний рівень тодішнього православного світу.

Стан на Московщині* був інший. В той час, коли в Україні, крім Києва й Львова, було багато культурних центрів,[5] — Україна вже мала ряд високоосвічених духовних провідників західд-

---

[3] Про освіту українських єпископів диви: *Сонևвицький Л.* Український єпископат Перемиської і Холмської єпархій 15—16 ст. Зап. ЧСВВ. 2/2, Т. II. Рим 1954, стор. 43.

[4] Пор. «Посланія» старца псковского Елизарева монастиря, Філофея к Василію III., дьяку Мисюрю Мунехину и Ивану IV (Грозному).

* «Московщина» покривається із значенням «Московское Государство» (в тому часі офіційний термін). Вираз «Россия» — грецький варіянт слова «Русь», рівнож спопуляризований українцями — відносно новий для цього значення. В українській мові ці терміни ще пливкі: «російський», але «москаль».

[5] Перед 1646 р. було 20 центрів з друкарнями.

нього стилю, — то на Московщині, в Московській Академії в другій половині 17 віку, як відзначає Пипин, панував «церковный фанатизм, вражда к наукѣ, упрямый застой, нравственное одичание и ожесточение».[6] Порівняно до київських митрополитів — (П. Могили, С. Косова) московські патріярхи (Іоаким, чи хоч би й Адріян в 1690 р., який, згідно з Харламповичом, «письма святаго мало учился, и книг церковных мало читал, — только и съумѣет обѣдню отслужить»[7]) були малограмотними. І тому не без причини Київ дивився на Москву, як на «глупую Московскую Русь».[8]

З названих стверджень стає ясно, чому Українська Церква, в зустрічі з великим опором московського духовенства, була покликана виправляти московські церковні книги, реформувати обряди, богослов'я, а з часів Петра I — цивілізувати Московщину — засновувати школи, духовні семінарії, керувати Московською Церквою. Українці, серед яких зустрічаємо багато славних імен (Славинецький, Яворський, Туптало-Ростовський, Прокопович), перебрали в свої руки Московську Академію, Священний Синод, і всі вищі пости в церковній ієрархії. Напр., на 127 архиєреїв, які в 1700—1762 роках займали російські катедри, було 70 українців, 47 росіян, 3 греки, 3 румуни, 2 серби і 2 грузини.[9] В той час було 5 українців митрополитами; а Дмитрій Ростовський, Іоасаф Білгородський, Інокентій Іркутський були канонізовані як святі.[10] Лише в 1758 році на 10 незанятих катедр призначено 9 українців і 1 росіянина.[11] Царські і дворові священики були здебільша (або й виключно) з українців. В українських руках опинилася наука релігії і шкільництво.

Все це не могло пройти безслідно. Вже Брікнер відзначив, що Україна для Московщини мала значення школи; вона своїм впливом европеїзувала Москву.[12] Про обсяг українських впливів говорить, за Безносовим, Харлампович.[13] Ці впливи применшують

---

[6] За *Огієнком І.* Українська культура. Катеринослав 1923, стор. 66. Далі цитується лише: *Огієнко.*

[7] *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великороссийскую церковную жизнь. Казань 1914, стор. 256. Далі цитується «Харл.».

[8] *Ейнгорн В. О.* О сношеніях малороссійскаго духовенства с Московским правительством в царствованіе Алексѣя Михайловича. I-IV. (Чтенія ОИДР, 1893 т. 2; 1894 т. 3; 1898 т. 4; 1899 т. 1), I. стор. 25. Далі — «Ейнгорн».

[9] *Харл.* 459 (згідно з «справкою не совсем точною»).

[10] *Харл.* 505—6.

[11] Там же, 486.

[12] *Brueckner A.*, Europäisierung Russlands. Land u. Volk. Gotha 1888. „Kleinrussland hat für Grossrussland die Bedeutung einer Schule ...", „... übte ... eine europäisierenden Einfluss auf den Staat Moskau ..." p. 15, 18.

[13] *Харл.* (II).

Голосов,[14] Сергієвскій,[15] а Каптерев[16] схильний приписувати українську церковно-релігійну діяльність в Москві грекам.

Причини українських впливів на Московщину можна би з'ясувати в такому порядку: 1) Український намір впливати на Москву, яка являлася православним центром, де був православний цар і патріярх; 2) Матеріяльна допомога від того центру українським церквам і манастирям; 3) Брак учених росіян, добре забезпечення для українських вчених в Москві; 4) Київ — православний центр, носій західньої культури, маючи за собою традиції освіти серед східніх слов'ян, переміг інші впливи на Москву.

I. ДУХОВІ (НЕМАТЕРІЯЛЬНІ) РЕЛІГІЙНІ ВПЛИВИ

1. Проповідь

Проповідь, як свідчать «Слово о Законѣ...» Іларіона, і «Слова...» К. Туровського, була знана вже в Київській Русі-Україні. Але ця проповідь не була загально поширеною живою проповіддю, такою яку знає Українська Церква принаймні від 16 стол. Ораторська українська проповідь-проза, яка в барокковому стилі осягнула вершок у 17 ст., розвинулася, як видно вже хоч би з теорії проповіді І. Галятовського («Наука альбо способ сложеня казаня», Київ 1663, 1665[17]), і з частих елементів раціональности в ній, під впливом Заходу, а частково — Польщі.[18]

В старій Московщині живої церковної проповіді не було; були «уставные чтенія» в церкві, що могли доповнюватися індивідуально поясненнями духовника,[19] аж до половини 17 стол., коли почала бути відома реторична проповідь українських «казнодѣїв». До Москви вона прийшла з тими численними українцями, представниками вищого освіченого духовенства, як Галятовський, Баранович, Радивиловський, які, відвідуючи Москву в різних церковних справах, припадково чи інтенційно говорили проповіді в московських церквах, часто присвячуючи їх цареві, патріярхові й іншим вельможам; а українці, які осіли в Москві, цю

---

[14] *Голосов А.* Церковная жизнь на Руси в пол. 17 в. Житомир 1916.

[15] *Н. С-кій.* Святѣйший Патріарх Никон, Москва 1894. Далі — «С-кій».

[16] *Каптерев Н. Т.* Патріарх Никон и его противники в дѣлѣ исправленія церковних обрядов. Сергієв Посад 1913. Далі — Каптерев, Прот.

[17] *Білецький О. І.* Хрестоматія давньої української літератури. Київ 1952, стор. 260. (Галятовський ділить проповідь на «ексордіюм, наррація, конклюзія»).

[18] Проповідь в Польщі була вже в 14 ст. cf. „Kazania Swiętokrzyskie" — 14 stol.; „Kaz. Gnieznieńskie" — 15 stol. *Taszycki W.*, Najdawniejsze zabytki języka polskiego. Kraków 1927. pp. 39-53; 120-126.

[19] *Смирнов С.* Древнорусскій духовник. Москва 1914, стор. 135. Далі буде цитоване: Смирнов Дух. (Це було звичайно житіє якогось святого, яке дяк читав на розпів).

проповідь там закорінили. Особливо часто проповідував на царськім дворі чернігівський архиєпископ Л. Баранович. В присутності царя говорив проповідь в 1664 р. глухівський священик І. Шматковський;[20] 25. 8. 1670 р. проповідував І. Галятовський, присвячуючи цареві проповідь, яка пізніше в рукописах розійшлася по всій Московщині.[21] Багато для цього зробив С. Полоцький, київський вчений білорус. Цю традицію красномовства з великим успіхом і блиском продовжували в 18 стол. на Московщині такі майстри слова, як Дмитро Туптало-Ростовський, С. Яворський, Т. Прокопович, Т. Лопатинський, Г. Бужинський, а до розвитку красномовства спричинилися збірники проповідей: Радивиловського «Вѣнец Христов» чи «Огородок Марії», які в той час стали там надзвичайно популярними.[22] Деякі проповідники (Галятовський, Славинецький, Полоцький) на просьби єпископів росіян писали проповіді й для них.[23]

Після 1701 р. українці створили в Московській Академії пост учителя проповіді офіційно, який для прикладу й престижу академії був звичайно спроваджуваний з Києва, і по старшинству та платні стояв після префекта. На підставі прізвищ і знаних імен в списку Харламповича між 1711—1762 р. можна ствердити 30 українців і 6 росіян, які займали ці пости.[24]

Традиційно царський двір симпатизував і цінив українську проповідь, як слово Боже і як мистецтво, бо на царському дворі найскоріше почали свої панеґіричні проповіді визначні київські оратори, які таким чином звертали на себе увагу царів (Яворський, Прокопович). Проповідник київської школи підносив престиж двору, де з часом завелася немов би інституція проповідників, так що вже від 1687 р. о. Поборський проповідував весь час на царському дворі до 1701 р. На більші події в часи Петра І проповідували найбільші тоді українські мистці слова — Яворський, Прокопович, Бужинський, Кролик, Лопатинський. Єлисавета ще більше захопилася українською церковною проповіддю і створила офіційно функцію царських проповідників в 1742 р., між іменами яких знаходимо: о.о. Савицький (1742—48), Евстахій та Арсеній Могилянські. До 1753 р. майже всі царські проповідники були українці.[25]

---

[20] *Ейнгорн І.* 267.

[21] Там же, II. 665, 669, 671; Харл. 426.

[22] История Русской Литератури, АН СССР. Москва 1946, II/2, 364. Далі — ИРЛ.

[23] *Ейнгорн.* III. 789; 630, 754 (Л. Баранович на важні оказії видавав проповіді у формі книжечки: напр., «Утешеніе» 1669, присвятив цареві, як вислів співчуття, коли померла його дружина; «Книжица на новий брак» 1671, для царя з нагоди одруження з Наталею Кириловною).

[24] *Харл.* 742-3.

Як усі новини на Московщині, українська проповідь рівно ж натрапила на сильний опір столичного малограмотного духовенства, для якого вже сам факт говорення (а не читання з святої книги в церкві) був не «по святом писаніи» і викликав підозру в єресі, в чому й оскаржувано українців.[26] Все таки як і українське вчене духовенство, так його проповідь мали прихильників не тільки серед вищої московської верстви, але користувалися до певної міри прихильністю й простого народу. Це видно з того, що вже в 1669 р. парохіяни церкви Івана Богослова (на Бронной Слободѣ) в Москві хотіли мати (і мали на це грамоту патріярхів) «священника ученого», який знає «Киевское пѣніе, умѣющій произноситъ проповѣди и учить риторическому ученію». На цю посаду пішов священик Шматковський з Глухова.[27]

Поширенню й популяризації української проповіді в Москві сприяв Патріярх Нікон, який захопився блиском української науки в цілому й сам її наслідував.[28] В другій половині 17 стол. проповідь поширилася по всій Московщині, так що вже в «Духовном Регламенте» 1721 р., в альфі і омезі Св. Синоду, Прокопович кодифікував її офіційно.[29] Проповідь в 18 стол. стала нормальним явищем в російських церквах, але як свідчить царський указ з 1738 р. «О требованіи студентов с епархіи Кіевской, . . . для обученія катихизиса и сказыванія предик, для Петропавловскаго, Троицкаго, Исаиіевскаго Соборов в Санктпетербурхѣ»,[30] вона ще довший час спочивала на українцях, аж до часів Г. Криновського, до другої половини 18 століття.

2. Церковний спів, хор, музика

Однією з визначних рис української духовости, яку українці прищепили російському церковно-релігійному життю, — це церковна музика, спів-напіви, які дуже змінили характер Московської Церкви та вплинули на розвиток московського мистецтва.

---

[25] *Харл.*, 313, 759, 760-62 (в 1742 р. Єлисавета була на 30 українських проповідях).

[26] *Соловьев С. М.* История России. Москва 1857, III. 202 (Бѣса ви имате в себѣ). Пор. рівнож: Смирнов, Дух, 136.

[27] *Ейнгорн І.* 543-4. (Зайняв згадану парохію 27. 5. 1669 р.).

[28] *Каптерев Н. Т.* Патріарх Никон и царь Алексѣй Михайлович. Москва 1909. І., 152-3. Диви: його проповідь проти нових ікон в Успенськім Соборі в 1665 р.

[29] *Прокопович Т.* Духовный Регламент. Москва 1721. (10. вид. М. 1794). § 23 «О проповѣдниках Слова Божія, послѣдующія регули . . .», 62. Пор. рівнож «Устав Духовних Консисторій» (Забѣлин П. Права и обовязки пресвитеров. Київ 1888 110).

[30] *Огієнко*, 83.

В Україні, під західнім стимулом, витворився специфічний варіянт співу й музики, який Українська Церква передала Московській Церкві. Вживаючи все ще крюкове письмо, Українська Церква, вже від 16 стол.,[31] мала триголосовий стиль співу, який в другій половині того віку розвинувся в так званий «партесний» (хоровий) спів, що на протязі 17 стол., в часи розцвіту Могилянської Академії, дійшов до вершин свого розвитку. Тоді остаточно розвивається й українська нотна система, так зване «Кієвское знамя», а в 1700 р. друкується перший Львівський Ірмолой.[32] Це «Партесное пѣніе» українці занесли на Московщину, де до 17 стол. в церквах уживано старий примітивний спосіб співу — «Гласовое пѣніе на рѣчь» з крюковим письмом (якого далі притримуються московські старовіри) і так зване «Хомовое пѣніе», характеристичне своїм безмірним розтягуванням.[33]

Поширювачами й закріплювачами українського співу в Москві були насамперед ті групи монахів, співаків та дириґентів хорів, які з різних причин співали в московських церквах, а з часом це було на запрошення.[34] Головним чинником успіху «Киевского пѣнія» на Московщині (проти якого рівно ж, як проти новини «латинськаго баснословія не от святых преданного»,[35] була опозиція серед московського духовенства) було те, що воно користувалося підтримкою культурного шару народу, було підтримане патріярхом Ніконом і зв'язане з блиском української культури та приваблювало своєю естетичною вищістю, порівнюючи з старим московським співом. Порівняння українського співу з тодішнім московським співом можна зробити на підставі цінних спостережень чужинців-подорожників в 16—17 стол. Гербініюс, німецький пастор, будучи на Службі Божій в Києві в 1635 р., так захопився гармонією українського співу і тим, що вся церква співала, що викликнув із зворушення «Полна суть небеса и земля Слави Твоея», окремо відзначуючи музику «Слава Тебі, Боже наш».[36] Про красу українського церковного співу знаємо від Павла Алепського, який був в Києві в 1654 р. На сирійців зробило

---

[31] о. д-р *І. Музичка* подає від 1500 р. пор. «Перший український ірмолой». Зап. ЧСВВ. сер. 2. сек. 2. Т. II (Рим 1954), 257.

[32] Там же, 258; на думку о. Музички, поява цього ірмолоя в новій нотній системі була причиною того, що в 1700 р. не появився в Москві друком Ірмолой крюковим письмом, який там приготовляли.

[33] *Ундольскій В. М.* «Замѣчаніе для исторіи церковнаго пѣнія в Россіи». (ОИДР, Москва 1846), стор. 18. Далі: Ундольскій, Замѣч. (Це розтягування якраз частково спричинилося до помилок в московських текстах; появилися додаткові склади й слова).

[34] *Ейнгорн І.* 300. (В 1656 р. київський митрополит Косов відмовився вислати співака).

[35] *Огієнко,* 7.

[36] *Herbinius J.* Religiosae Kijovenses Cryptae ..., Jenae 1675. p. 154. („Pleni sunt coeli et terra majestatis gloriae tuae").

велике враження рівнож те, що й хори й усі люди в церквах співали, а особливо відзначувалися милі, чисті голоси козацьких дітей. Чудові мелодії співу київських монахинь до сліз зворушили сирійців (як признається Павло), бо такого ніколи не чули. Згадуючи про спів росіян, Павло спускає тон: вони співали грубо без мелодій.[37]

Модерний московський церковний спів — «Кіевское пѣніе» (хоровий спів) починається в Москві рівно ж від часів Нікона (1652—1666), а за Федора Алексѣевича (1676—82), згідно з Літописом Самовидця,[38] вже був досить поширеним. Починаючи від 12. 1. 1652 р., коли післано путивльського священика І. Курбатова до Києва, щоб він запросив до Москви співаків та учителів хору, документи свідчать про цілий ряд груп, хорів, поодиноких українців співаків, диригентів та учителів хорів, яких запрошувано до Москви. Так, напр., в 1652 р. «пѣвчая капелла» з 11 співаків — між ними «творец строчнаго пѣнія, большой пѣвчій» Феодор Тернопольський, з архимандритом Михайлом, з київського Братського манастиря, прибула до Москви на запрошення царя.[39] В 1656 р. «старец» Іосиф Загвойскій, «знаток церковного пѣнія», прибув до Москви «учить партесному пѣнію», і багато інших.[40] 12. 10. 1666 р. чернігівський архиепископ Баранович, приїхавши до Москви на Собор, взяв із собою цілий хор з диригентом, який співав у московських церквах.[41]

Український стиль співу привозили до Москви з іншими культурними звичаями й смаками й самі росіяни, як, напр., боярин П. В. Большой-Шереметев, який, після 4 років, повернувшись з Києва до Москви, привіз із собою «пѣвческую капеллу», зформовану з українців.[42] Вища освічена московська верства — царі Алексей Михайлович, цариця Софія, Іоанн Алексеевич любили і мали українських співаків («Верховные» або «придворные пѣвчіе») і патріярхи Нікон і Іоахим мали українські хори, сприяли

---

[37] *Рущинскій Л. П.* «Религиозний быт Русских по свѣденіях иностранных писателей 15—17 в. (Москва 1871), стор. 44. далі: Рущинскій.

Там же, 42. («Росіяни на відміну від українців не знають музики; співали на вдачу; воліли низький, грубий голос, який неприємно вражав слух»).

[38] *Білецький.* Хрестоматія, стор. 288 («... набоженства на Москвѣ нашим напѣвом по церквах и по монастирах отправовати приказал». Літопис Самовидця, 1682). Каптерев , І. 61; Ундольский, Замѣч. 16; Харл. 325-26.

[39] Акты, относ. к. истор. Южной и Запад. Россіи. (Археограф. Коммисс. СПБ 1861. III. Но. 330) стор. 480. Далі АкЮЗР; *Ундольскій,* Замѣч., 15, 17, 23-4.

[40] *Ейнгорн І.* 95; 299 (в 1665 р. ніженський дишканчик Рябскій в Москві); АкЮЗР. III (350), 518. (27. 6. 1656 р. київські співаки А. Лесківський і К. Кононський їдуть через Путивль до Москви); *Ундольскій,* Замѣч., 25.

[41] *Ейнгорн І.* 379.

[42] Там же, 237-8, Примѣчаніе, 598.

введенню українського співу на Московщині,[43] так що на київські «дишканти и баси» в Москві вже в 1675 р. був великий попит.[44]

Крім запровадження хорового співу, українці, як М. Ділецький, Д. Бортнянський, поклали основи московській теорії й композиціям церковної музики, а українські ірмолої стали зразками для науки церковної музики та ірмолоїв Московщини на довгий час.[45] Вирішальним фактором в закріпленні українського стилю співу були українські архиєреї на російських катедрах, які по епархіях і манастирях ввели українські хори і спосіб співу, а музична школа в Глухові, із спеціяльним завданням вишколювати співаків, солістів, музиків, дириґентів хорів для царського двору в першу чергу, надавала тон хоровому мистецтву всієї Московщини, в наслідок чого старий московський спів став немодним і був витиснений.[46]

II. НАУКА

1. Виправлення богослужебних і релігійних книг

Серйозніший вплив української науки на Московщину зв'язаний з діяльністю тих українських вчених, які на запрошення царя займалися виправленням церковних книг, в наслідок чого лишили в них не тільки українське семантичне забарвлення, але й певний український характер. Їх солідність в праці підкреслила авторитет київської науки й Церкви, що в значній мірі елімінувало впливи греків, які ще з початку 17 стол., особливо коло патріярха Філарета, постійно перебували в Москві.[47]

Часте переписування церковних рукописних книг в старій Московщині, яке робили малограмотні переписувачі, призвело до того, що в них появилося багато поважних помилок. Максим Грек, який переглядав і пробував кореґувати московські книги (в першій половині 16 стол.), знайшов у них стільки помилок і перекручень, що вони йому видавались скорше аріянськими еретичними, ніж православними.[48] Стоглавий Собор (1551) потвердив

---

[43] *Харл.*, 318; 325-7.

[44] «Чтенія» ОИДР. 1889. кн. 2, стор. 1009; *Ейнгорн І.* Примѣч. 598.

[45] *Смоленскій С.* О собраніи Русских древнепѣвческих рукописей в Московском Синодальном училищѣ церковнаго пѣнія. Москва 1889, стор. 45. Далі: Смоленскій.

[46] Напр., митроп. Ф. Ліщинський, в 1702, в Тобольську. «Чтенія» ОИДР. 1904. кн. 1. Смѣсь. стор. 15-16; *Харл.*, 481.

[47] *Каптерев*, II. 38-39; Уважаємо, що Каптерев діяльність греків перебільшує, бо вже хоч би з причин мовних труднощів вона не могла рівнятися українській. Пор.: М. Грек не міг відрізнити «сів» від «сидів».

[48] Поправляв «Часослов» і «Псалтир»; ув'язнений в 1525 р.; він помер в тюрмі по 20-ох роках.

такий самий стан.[49] З появою московських друкованих книг справа багато не покращала, як видно, напр., з Псалтиря 1577 р., Тріоді Постной і Цвѣтной 1590—2 рр., Октоїха 1592—4 рр., Служебника 1602 р., з московської друкарні Андроніка Невєжі. Наслідок і не міг бути кращий, бо не було зразкових примірників, а друкарі були мало підготовлені, про що тодішній коректор друкарні, И. Насѣдка, так і каже: «как кому на ум взбрело, так конци у молитв и совершают».[50] Відомо, що ані спроби Максима Грека, який мав мовні труднощі, ані спроби архимандрита Дionисія, старця Арсенія, священика И. Насѣдки (які мали на доручення царя в 1615 р. виправляти церковні книги «согласно с свидетельством священних книг, как вразумеет Св. Дух»[51]), не багато справу поправили. Максим, оскаржений в єресі, помер в тюрмі; Діонисій, рівно ж оскаржений в єресі, засуджений Московським Собором, 1618 р., тортурований і, разом з Арсенієм, в кайданах вкинений в тюрму.[52] Дотеперішні спроби, хоч і невдалі, все таки підкреслили проблему помилок в книгах і призвели до усвідомлення, що, крім переборення впертого опору московського духовенства, для успішного виконання цього завдання потрібно більших знань, а зокрема знання мов: грецької, латинської, церковно-слов'янської і старослов'янської, яких М. Грек, ані група Діонисія не мали. Отже Москва почала дивитися за допомогою до Києва, як видно з листа київського митрополита І. Борецького до царя, і з поїздки в 1624 р. в справі виправлення книг до Москви вченого філолога з Києва, П. Беринди.[53] Але справа поза дискусіями далі не пішла.

Першим зударом української науки з реальністю простої московської церковної думки, що мало деякі наслідки, був диспут Л. Зизанія з патріярхом Філаретом в Москві 1627 р. на тему тексту та інтерпретації Зизанієвого Катехизису, який росіяни поправили згідно із своїм розумінням.[54]

Наслідком переконання, що для цього потрібно українських вчених богословів-філологів, було формальне запрошення їх до Москви на «Государево имя», царською грамотою 1649 р. до київського митрополита С. Косова, щоб він «. . .поискал и учителей,

---

[49] *Казанскій П.* Исправленіе Церковно-Богослужебных книг при патр. Филаретѣ. Москва 1848. Стор. 2. Далі — Казанскій. («Божественния книги пишут с неправильних переводов, и написав, не правят же; опись к описи... и по тем книгам..., и учатся и пишут с них»).

[50] ИРЛ. II/2, 16.

[51] *Казанскій,* 4.

[52] Там же (диви: Діянія Собора), 13, 16.

[53] Архив Юго-Западной Россіи (Археограф. Комисс. Київ 1859), часть I, том 6, стор. 542-3. Далі АЮЗР.

[54] «Засѣданіе в книжной палатѣ в 1627 г. по поводу исправления катихизиса Л. Зизанія», Москва 1878, стор. 10. Далі — Зиз. Преніє.

божественнаго писанія ведущих и Еллинскому языку навычних, священно-инока Арсенія (Сатановського) да Дамаскина Птицкаго, прислал к нему, к великому государю, к Москвѣ для справки библіи Греческіе на Словенскую рѣчь, на время . . .», на що Косов відписав (20. 6. 1649), що вислав «Алексею Мих. . . с кіевским старцом Феодосіем учителей, Кіевских же старцов, Арсенія (Сатановського) да Епифанія (Славинецького).[55] За Епифанієм приїхало 20 вчених київських монахів,[56] і так почалася наукова діяльність українських вчених на Московщині, яка поширилась далеко поза виправлення тексту біблії ще перед патріярхом Ніконом, який відтак у своїх реформах оперся на українських вчених.

Які фактично були помилки в московських церковних книгах і як їх виправляли до приїзду Славинецького? З невдалих спроб групи Діонисія, відомо, що а) були помилки: 1) в Требнику (1602) була зайва фраза «и огнем» в «. . . освяти воду сію Духом Твоим Святим *и огнем*»; в інших місцях були різні варіянти однієї і тієї самої фрази, «. . . да подасть Ти» і «. . . Ми»;[57] 2) Закінчення славословія в молитвах незгідні з сенсом; або, напр., Богородиця називалася матір'ю «Бога Отца», «Бог в чотирьох особах»;[58] 3) в «Цвѣтной Тріоди» було «плотію» місто «съ плотію», як рівно ж змішаний порядок неділь: 2-а замість 3-я і т. д.; 4) в «Октоїху», «Общей Минеи» і в «Псалтире» були також помилки;[59] і б) що вони користувалися рукописними книгами митрополита Кипріяна,[60] та іншими слов'янськими требниками (мали також 4 грецьких), як також Євангелієм (Острозьким?) «Литовской печати», та перекладами й виправленими текстами М. Грека.[61]

---

[55] АкЮЗР. III. (267) стор. 332, 333, 480. (Птицкій приїхав рік пізніше).

[56] *Пекарскій П.* Наука и Литература в Россіи при Петрѣ Вел. (СПБ 1862) І. 189.

[57] Напр., в молитві свячення води: «Сам и нынѣ, Владико, освяти воду сію Духом Твоим Святим и о г н е м»; на суді оправдувалися, що це зайве «прибавленіе» з євангелиста Маттея «Московской печати», якого немає в «литовской печати»; і «. . . вся прошенія блага да подасть Ти», і «в. п. б. д. п. Ми». *Казанский,* 5, 6.

[58] Напр., мова про одну особу, а славословіє було: «Яко Ты еси воскрещеніе и живот Христос Боже наш, и Тебе Славу возсылаем Отцу и Сыну и Св. Духу». (Требн. 1602, глава 10, 13, 14, 15). *Казанскій,* 5, 6; *Каптерев,* II. Прилож. ч. 9.

[59] *Казанскій,* 7, 9. «плотски» в «во гробѣ плотски, во аде же сь душею» на плоть с плотію»; *Зизаній* (Катихиз, 1657) мав «съ плотію». Пор. Преніе, 6, 13. Рівно ж роки були «159» і «150» місто 149 і 181. Пор. *Каптерев,* II. Прилож., ч. 9. Були також численні помилки менші; напр., «общники» місто «обѣщники».

[60] *Казанскій,* 4. Служебник Кипріяна з 14 стол. (Київський митрополит 1376—1406; серб родом, поправляв і впорядковував київські церковні книги; був уже в Москві.

[61] Там же, 11.

Півторарічна праця групи Діонисія, що в практиці ледве чи могла бути чимось більшим, як порівнянням головне слов'янських текстів, з яких українські служили зразком, була перекреслена опозицією московського духовенства й оскарженням в єресі, мовляв «Дионисій имя Святой Тройци велѣл в книгах марать, и Духа Святаго не исповедует, яко огнь есть»[62] так що патріярх Філарет, хоч і симпатизував цьому намірові, не наважився, крім викинення «и огнем» — аж в 1625 р.,[63] вводити змін. Значить більшість помилок залишилася до Славинецького, і аж до часів Нікона, який доручив це діло українцям.[64]

Київські вчені, які, під проводом Славинецького й за благословенням Нікона, поправляли церковні книги, прийняли методу порівнювати тексти не тільки із старими слов'янськими, як роблено до них, але й з грецькими оригіналами та з українськими виданнями,[65] і по довгій праці, в 1663 р., видали в Москві скореґовану повну біблію. Докладніша аналіза цієї біблії (1663), висліду праці групи Славинецького, показує, що вона є майже копією Острозької Біблії (1581), включно із деякими українськими елементами мовного порядку.[66]

Більшість Московських церковних книг були поправлені за київськими зразками, а з появою в Москві Славинецького почалася та важлива епоха в історії українських впливів, в якій українська наука, ставши домінуючою в Московській державі, поклала свій европейсько-український відбиток на житті московської церкви й на цілості життя. За панування Єлисавети, в часи найсильніших українських впливів на Московщину, появилася друком в Москві в 1751 р. ще одна біблія, також вислід праці українських вчених, під проводом Ф. Лопатинського і С. Яворського, з участю в остаточному перегляді рукописів Якова Блонніцького і Іларіона Григоровича, а з кінцевою апробатою в 1747 р. українських професорів богословів Варлаама Ляшевського і Гедеона Слонімського, що їх для цієї мети спеціяльно привезено з Києва.[67] І текст, і мова цієї біблії, що не багато відбігає від тексту 1663 р. — з українськими наголосами й граматичними формами, зали-

---

[62] Там же (Діянія Собора), 13.

[63] Там же, 18.

[64] *С-кій,* 59; *Харл.* 63, 64, 124.

[65] *Каптерев I.* 58. («по греческим и Южно-русским изданіям»); *Макарій:* Исторія Россійской Церкви (СПБ 1857—83), XI, 221.

[66] Напр., заміна форм активного дієприкметника теперішнього часу називним відмінком однини мужеського роду з «-ий» на «-ущий» («сый — сущий; будый — будущий). Пор. Геннад. Библ. 1499. Синод, Іов. гл. 15 і Библ. 1663. Іов, гл. 15. ряд. 14. Диви: *Буслаев Т.,* Исторія церковно-славянскаго и древне-русскаго языков (Москва 1861). Стор. 170; 221.

[67] *Смирнов С.* Исторія Московской Славяно-Греко-Латинской Академіи, Москва 1855, стор. 128, 129.

шилися на Московщині зразковими дотепер.[68] Українські богослови, які покликані були до Москви переглянути церковні книги, поправили й впорядкували їх на український лад, за прикладом П. Могили.

2. Українські релігійні книги на Московщині

Важливим і постійним джерелом українських релігійно-культурних впливів на Московщину була українська книжка, яка, значно помножившись із поширенням друкарень, проникала в найдальші закутки московських земель, так що, як каже проф. Шляпкин, «майже кожна церква має якусь українську книжку».[69] Українська релігійна книжка переважала над російською в 17—18 стол. не лише числом, але й авторитетом; вона несла із собою блиск українських казнодіїв, витіїв, вчених дидаскалів, славу Могилянської Академії і престиж европейської науки, та святощі Печерської Лаври, на що в Москві дивилися рівночасно з підозрою і з деякими заздрощами пошани.

На Московщину українську книгу завозили українські купці, монахи, а часто й самі автори; її привозили також і московські купці.[70] Крім деяких рукописних книг, як «Есфир» (з Пятикнижія Мойсея) в Геннад. Библіи, 1499 р., Шестокрил, Логика, Псалтир 15—16 стол. секти «Жидовствующих», які (як на це вказують мовні риси) походять з українських земель.[71] Також перші друковані українські книги — «Осмогласник і Часослов» (Краків 1491) Швайпольта Фіоля, Острозька Біблія (1581) були знані в Москві, а як стверджує архимадрит Леонид, до 1629 р., не маючи друкованих служебників, в Москві користувалися виданнями львівськими, острозькими, віленськими.[72]

Про популярність українських релігійно-полемічних творів у Москві в 17 стол., свідчать російські копії творів І. Вишенського, і численні «Сборники». І так книгу «Исторія о Листрійском Соборѣ 1598 р.» (Клирик Острозкий) використав И. А. Хворостинин в «Повѣсти Слезной» і «Изложеніи на Еретики»,[73] 1625—6 рр.; твори Вишенського, С. Зизанія (Казання св. Кирила, Вільно 1596),

---

[68] *Огієнко*, 104.

[69] *Шляпкин И. А.* Св. Димитрій Ростовскій и его время (1651—1709), СПБ 1891, стор. 131. Далі — Шляпкин.

[70] ИРЛ. II/2, 12; АкЮЗР. III. ч. 2. ст. 6. (В 1638 р. поп Пафнутій привіз з Густинського манастиря, Прилуки, до Путивля 24 українські книги, і Учительное Євангеліє Кирила Транквіліона Ставровецького).

[71] *Соболевскій А. И.* Переводная литература Моск. р. 14-17 в. (СПБ 1903), 401-9; 410-12; 413-19; 424-8; *Буслаев* — 943; ИРЛ. II/1, 380, II/2, 425.

[72] Служебники Виленской Печати (Пам. ДрПисИск. СПБ 1882), 12.

[73] ИРЛ. II/2, 14, 17.

З. Копистинського (О вѣрѣ единой), В. Острозького (О двоеперстіи), — увійшли в широко відому «Кириллову Книгу» (Москва 1644),[74] а 10 глав «Палинодіи» Копистенського (1618—21) і його київська «Книга о вѣрѣ» включені в московське видання «Книга о вере» (Москва 1648),[75] а «Книга о образех, о крестѣ» . . . (Вільно 1607) була в Московських «Сборниках».[76]

Нецензурований катехизис Зизанія широко вживали в 17 стол. старовіри, а в 18 стол. його передрукували три рази. Офіційно Московська Церква вживала Малий Катехизис 1648, — скорочений передрук катехизиса Могили (1645).[77] З Великого Требника Могили (1646), главу «О тайнѣ супружества . . .», яку Могила взяв з католицьких требників, включено, як главу 51, в Московську Кормчу книгу 1649—50.[78] Знаними й вживаними були в Москві українські Номоканони: П. Беринди (Києво-Печерська Лавра 1620, базований на Стрятинському 1605, і на постановах Віленського Собору, 1509), а особливо друге видання — Копистенського (Києво-Печерська Лавра 1624) і третє — Могили (Києво-Печерська Лавра 1629). Як видно з того, московські Номоканони 1639 та 1651 рр. є майже копіями київських видань 1624 р. включно з передмовою, де ім'я Копистенський замінено на патріярх Іосиф, а Номоканон Нікона 1658 р. базований на другому і третьому київських виданнях.[79]

Дуже поширеними в Москві були контроверсійні К. Транквіліона «Учительное Евангеліє» (Почаїв 1618) і «Зерцало Богословія» (Рахманів 1619), з яких «Зерцало» перекладено на російську мову 16. 6. 1674,[80] а «Евангеліє» передавалося як «Свята Книга» в рукописах. Сам патріярх Іоаким в Успенському Соборі в 1674 р. читав з нього поучення, і ще в 1730 р. було воно вживане в московських церквах.[81]

Українські автори, відвідуючи Москву, часто дарували свої твори з присвятою цареві, патріярхові та іншим особам. Так Копистенський в 1623 р. переслав свої «Бесѣди Св. Іоанна Златоуста» для царя, патріярха, думного дяка Олабева і путивльського

---

[74] *Каптерев*, Прот., 81, 93.

[75] Русская Историческая Библиотека, IV, 22-23. Далі — РИБ; *Каптерев*, Прот., 16.

[76] Там же, 11; ИРЛ, II/2, 14.

[77] *Каптерев*, Прот., 18.

[78] *Шляпкин*, 127-8 (ще в 1692 р. Афанасій Любимов, архиєпископ холмогорський вживав цей требник).

[79] *Павлов А. С.* Номоканон при большом Требникѣ. (Москва 1897), 63; *Харл.* 113.

[80] *Буслаев*, Христ., 1030-31.

[81] ИРЛ. II/2, 149; 13; *Харл.*, 112; *Шляпкин*, 124. (Орловський священик знав її на пам'ять).

воєводи; Беринда в 1624 р. привіз свої «Бесѣди... на діянія Апостол.» Л. Зизаній в 1626—7 рр. дарував цареві й патріярхові «Бесѣди ... на посланія св. ап. Павла» (які сам переклав з грецької мови; Київ 1623) і «Катехизис»; Л. Баранович, в 1666 р., «Меч Духовний», який Московська Церква офіційно поширювала;[82] І. Ґізель в 1669 р. — «Мир с Богом Чоловѣком»; його «Синопсис» (Києво-Печерська Лавра 1676) мав 5 перевидань. «Труби Словес» (1674) Л. Барановича, «Києво-Печерський Патерик» (1661), а особливо І. Галятовського — «Месія Праведний», «Небо Новое» (Львів 1668), «Ключ Разуменія» (1659, 1665), з яких останні дві були перекладені на російську мову, були дуже популярні в Москві.[83] Були й численні переклади, як Т. Сафоновича «Виклад о церкви святой» (Київ 1668) і великий московський переклад з польської мови (1621), зроблений українцями, «Великое Зерцало» 1677 р., де католицькі елементи перетворені в православні, напр., «папа» на «патріярх».[84]

Після «Соборового Діянія» (1660) Славинецького, релігійна книга українських друкарень, чи авторів, які осіли в Москві й керували Церквою, зайняла домінуюче становище на Московщині на довгий час. Серед чисельних творів Дмитрія, митрополита Ростовського, як «Комедія на Рождество (1702), «Розиск о раскольнической Брынской вѣрѣ» (1708—9), його «Руно Орошенное» (1683), було перевидане 8 разів; його «Четьи Минеи» (Києво-Печерська Лавра 1684—1705), стали настільною книгою московських книжників; «Камень Вѣри» (1722—28) С. Яворського (місто-патріярха) Посошков називав «Святою книгою», рекомендуючи синові.[85] «Регламент Духовный» (1721) — кодекс Російської Церкви, і інші праці Т. Прокоповича, Славинецького («Обѣд Душевный» 1681, «Вечеря Душевная» 1683), С. Полоцького (Псалтир Рифмотворная, 1680), та чисельні «Сборники» українських проповідей розійшлися по всій Московській державі.

Про попит на українську книжку свідчать торги нею в Москві: напр., в 1655 р. в українській книгарні в Москві патріярх купив: 98 Полууставов, 100 Псалтирів, Требник, Часослов — видання Києво-Печерської Лаври; в 1673 р. КПЛавра вислала до Москви 800 книжок — близько 31 релігійних назв, з друкарень Києва, Львова, Кременця та інших.[86] Про попит свідчать і передруки книг в Москві, починаючи з 1637 р. з Львівського Трефолоя

---

[82] *Харл.*, 102, 103, 108; ИРЛ, II/146.
[83] *Шляпкин*, 129; ИРЛ. II/2, 141; 146; *Харл.* 426; *Brueckner*, 216.
[84] РИБ. V. 749-50, 758; *Ейнгорн*, III. 788; ИРЛ. II/2. 406, 409, 410. (Твір єзуїтів Speculum Magnum Exemplorum, 1605).
[85] ИРЛ. II/2, 89.
[86] *Ейнгорн*, III. 605-7; IV. 870; *Харл.* 441; 442-3.

(Київ 1618) та інших українських книг, як «малий катехизис Могили (Київ 1645), в 1648 р.; львівське видання (1614) І. Златоустаго «О Священствѣ» — 1664; «Требник» Могили (1646) — 1680; «Часослов» (Чернігів 1679) — 1682; «Православное Исповѣданіе Вѣри» (1640) П. Могили — 1696; Збірник проповідей К. Транквіліона — 1696; «І. Златоуста Марґарит» (Острог 1595) — 1697.[87]

3. Чисельна сила українскої книги на Московщині

Аналізуючи реєстри друкарень, бібліографічні матеріяли, каталоги бібліотек, маємо приблизно уявлення чисельного стану української книги на Московщині: а) На основі Каратаева,[88] до 1600 р. в Москві вийшло друком 13 видань книг; з українських друкарень або авторів — 50; українсько-білоруських — 9; білоруських — 12; — майже всі українські і білоруські книги були релігійного характеру і знані в Москві.

б) В бібліографії Славинецького, зложеній перед 1676 р.,[89] на 204 всіх книг є 24 книжок або авторів українців; але коли додати близько 100 праць самого Славинецького, то понад 50% книжок було українських авторів.

в) На основі згаданої праці єпископа Дамаскина — між 1590 і 1698 р. на Московщині були у вжитку 286 книг московських видань; 250 — українських; 31 — білоруських.

г) На основі опису Родосского — українські книги становили 48% слов'янських книг (виданих до 1784 р.) бібліотеки Петербурзької Духовної Академії.[90]

д) С. Смоленскій знайшов у «Московском Синодальном Училище Церковного Пѣнія» 68 українських «Ирмологіонов Великих», видань почаївських василіян, поширених «на сѣверѣ Россіи архіереями Малороссами».[91]

Про силу української книжки, яка підривала перестарілі московські релігійні погляди, свідчить і її переслідування в Москві; культурний наступ України, як загрозу, намагалися в Москві

---

[87] Аналіза частково базована на «Краткое описаніе Росс. ученой исторіи», єп. *Дамаскина* (Пам. ДРИ) СПБ 1881. Далі — Дамаскин. Московські передруки українських книг характеристичні тим, що і в «предисловіях-славословіях» лише замінялося ім'я автора на ім'я відповідного московського патріярха.

[88] *Каратаев И.* «Описаніе Славяно-Русских Книг, напечатаных кириловскими буквами 1491—1600». СПБ 1878. Далі — Каратаев.

[89] *Ундольскій В.* «Оглавленіе книг, кто их сложил». Москва 1846.

[90] *Родосскій А.* «Полное описаніе старопечатных церковно-славянских книг в библіотекѣ СПБ Духовной Академіи. СПБ 1884. Приложеніе, ч. 24.

[91] *Смоленскій С.* «О собраніи русских древнепѣвческих рукописей». Москва 1899. Далі — Смол.

безуспішно відбивати соборними осудами й прилюдними спаленнями українських релігійних книг. Крім Указу 1627 р. і 1672 р., Московський Собор, 1690 р., під проводом патріярха Іоакима, осудив і заборонив твори: Полоцького, П. Могили, Л. Барановича, К. Транквіліона, І. Галятовського, А. Радивиловського, а навіль Славинецького, в ім'я «оборони» православ'я «от прелести Латинскія, еже Кіевскія новыя книги утверждают».[92]

Не зважаючи на перешкоди, українська релігійна книжка втрималася й займала в 16—18 стол. на Московщині дуже важливе становище: вона становила бл. ²/₃ всіх слов'янських книг тодішньої Московщини: її офіційно приписували для вжитку в російських епархіях українські архиєреї[93] та укази Св. Синоду.[94] Вона спричинилася до поширення й закріплення української богословської науки, авторитету й компетентности української думки, стаючи постійним розсадником української культури в Москві.

4. Освіта, шкільництво, бібліотеки

Якщо в суто світському аспекті розвитку освітньої та наукової діяльности в Росії були й залишилися відбитки західніх (польських, німецьких і інших) впливів, то на церковно-релігійному відтинку, після усунення грецьких впливів, в цілості запанувала лінія українська: на Московщину була пересаджена українська система освіти й шкільництва, при чому головну ролю відіграли українські вчені монахи, які сотнями були викликувані для цього завдання з України.

В старій Московській державі 15—17 стол. освіта, як відомо із Стоглава (1551) та із свідчень подорожуючих чужинців, була явищем рідким; катехизмів не було, а й освіта священика в кращому випадку не виходила поза знання (на пам'ять) азбуки, молитов і дещо з Нового Завіту; тим часом в Україні від 16 стол. майже кожне село мало братську школу, і священики, як каже Павло Алепський (17 стол.), знали логіку, риторику, філософію; були й бібліотеки.[95]

---

[92] *Огієнко,* 141.

[93] «Даріуш грѣшного іеромонаха Димітрія» (Ростовського). Древняя Российская Вивліофіка, XVII, (Москва 1791), стор. 90. «...каково от всѣх почитаніе Пречистым Тайнам Христовым имат быти творимо, да зрит всяк іерей в Великом Требникѣ Кіевском...» (Наставленіе... духовенству).

[94] Указ Св. Синода 15. 2. 1832 (Забѣлин: «Каталог книг... в руководство священникам», Кіев 1888, 112-113, 118) приписує: Четьи Минеи, Поученія, Полное Собраніе Сочиненій — Св. Д. Ростовского, Православное Исповѣданіе Вѣри — Могили, Регламент Духовный — Прокоповича.

[95] *Рущинскій,* 176, 177.

Ініціятиву організувати школи на Московщині виявила, хоч безуспішно спочатку, Україна (П. Могила в 1640), що в дальшому підготовлялося учительською діяльністю Славинецького і С. Полоцького.[96]

Українська освіта — синтеза західніх і частково візантійських елементів в слов'янському забарвленні — була сприйнятливішою москалям, ніж інші системи, і може тому, після невдачі грецьких спроб братів Лихудів, Петро І в 1699—1700 назначив С. Яворського протектором Московських шкіл, наслідком чого Московська Академія за короткий час була переорганізована на зразок Київської Могилянської Академії,[97] і дальша доля шкільництва й освіти опинилася в українських руках.

Наслідки були настільки далекосяжні, що понад півстоліття найвищі пости Московської Академії були майже виключно в українських руках; напр., за період 1700—1762 рр. на 21 ректорів було 18 українців; на 25 префектів — 21 українець, 1 серб (київський) і 3 росіяни; ректорами до 1757 р., а префектами до 1753 р. були там виключно українці;[98] в 1711 р. (як у своїх записках, подаючи імена, відзначає голляндський амбасадор в Москві, Юлій Юст) всі професори були українці;[99] професорами богословія дуже довго, а навіть студентами, з браку росіян, були українці, так що Московська Академія стала не лише копією Київської Академії в структурній системі, але в ній також вкоренився український дух, програма, звичаї, термінологія (як ректор, префект, екзерциції, конклюзії, диспути і т. д.). З поширенням української системи шкільництва, українці, маючи майже монопольне становище в навчанні релігії, ввели в ужиток свої катехизми й підручники.[100]

Перейнявши керівництво Св. Синоду в 1721 р., про що свідчить персональний його склад (напр., в 1721 р. на всіх 11 членів — було 5 українців — в тому числі президент і віцепрезиденти, — 4 росіяни, 1 серб, 1 грек; в 1746 р. на 8 чл. — 6 українців, в

---

[96] АкЮЗР. II. 39. (Поїздка ігумена Старушича до Москви); *Смирнов*, Акад. 5.

[97] *Смирнов*, Акад., 80—81. Київська Могилянська Колеґія (на зразок Замойської 1594, і Яґеллонської 1400, на Оксфордську систему) одержала титул Академії від Петра І в 1701 р. Постала з реорганізації П. Могилою вищої школи в 1631 р., яка, в свою чергу, розвинулася з Братської школи в 1615 р., що існувала в Києві від 1589 р. Диви: *Аскоченскій*. Київська Академія. І. 58, 60. Московська Академія від 1687 р.

[98] Там же, 205-211; Харл., 651-2, 666, 649.

[99] *Перетц В. Н.* Истор. Литер. Изслѣд. и Матер. І. (СПБ. 1900), 208. За 1700—1762, було близько 95 професорів українців і близько 20—25 росіян (*Харл.* 665-6).

[100] *Смирнов*, Акад., 116-118.

1751 р. на 10 чл. — 9 українців, в 1761 р. на 7 чл. — 4 українців[101]), українці ввели в Московщині, — згідно з українським рівнем, вимоги вищої кваліфікації для кандидатів на священиків і єпископів, створивши ще за С. Яворського функцію Екзамінатора кандидатів, — також до 1760 р. виключно з українців.[102] Такі умови рішили, що, послідовно, успішнішими кандидатами на вищі церковні пости аж до часів Катерини II були майже монопольно українці.[103]

Школи, що їх українські архиєреї почали засновувати по епархіях, як Дмитрій Ростовскій в Ростові від 1702, митрополит Ліщинський в Тобольську від 1702, — рівно ж на український зразок, розпочали шкільну систему духовних шкіл, так що в Синодальний період (1721—50),[104] була вже ціла мережа — 26 Духовних Семінарій — з українським учительським складом.[105]

До впливів наукової діяльности українських вчених архиєреїв належить додати й те, що вони власними прикладами започаткували на Московщині системи церковних і світських бібліотек: великі приватні бібліотеки, напр., Ростовського, Туробойського (ректора Московської Академії), Г. Бужинського, Яворського (547 кн.), Лопатинського (1416), Т. Прокоповича (близько 30000 томів) стали основою Синодальної Московської і Петербурзької бібліотек.[106]

Бувши довгий час настоятелями, архимандритами, ігуменами, — українці спричинилися до піднесення рівня монашого життя і манастирів Московщини.[107]

III. МОВА

Сильний український вплив позначився й на російській церковній та літературній мовах, співтворцями яких у великій мірі були українці. Поминаючи морфологічні й інші українські риси в російській церковній мові (навіть ще в граматиці Ломоносова

---

101 *Харл.*, 471; 487.

102 Извѣстія ОРЯС. 1907. кн. 3. стор. 297, 299; *Харл.*, 633-4.

103 *Харл.*, 486, 489; Укази: Елисавети, 1754 і Катерини — 1765 — про зрівняння українців з москалями в правах на єпископські катедри і наслідництва манастирів.

104 «Духовный Регламент» 1721 р. Прокоповича, стор. 31, 36, 39, вже офіційно говорить про школи «доми училищныя» і бібліотеки.

105 *Харл.*, 633-4; 636.

106 *Brueckner*, 198.

107 *Харл.*, 561. 200 настоятелів українців за 1721-50; на 21 прізвищ настоятелів Заіконоспаского манастиря в Москві, які подає Харл. (570-1), є 19 українців.

1755 р., з граматики М. Смотрицького, Вільно 1619, передрукованої в Москві в 1654 р.) відзначаємо тут українські звукові риси.

Довгий, безпосередній і прикладовий контакт великого числа українців-священиків, архиєреїв, монахів, співаків, проповідників — з росіянами в Московських церквах, школах і духовних семінаріях і манастирях, впровадив і закріпив у московській вимові українські фонетичні риси; «г» як «h» в словах, напр., «Господь, благословити» і других;[108] вимову наголошеного «é» як «е», а не як «йо» (ё) і навіть «ѣ» як «і», та український наголос. Що ці характеристичні українські фонетичні риси, які ще дотепер зберігає вища старша Московська верства, мусіли бути поширені в російській мові, свідчать пропозиції в 18 стол. (Тредіяковского і Адодурова) врегулювати відношення й вживання «г» як «h» і як «g» на український зразок: г (h) = г; г (g) = ґ.[109]

З деяких авторитетних московських джерел 18 стол. маємо між іншим цінні згадки про українську участь у поширенні цих звуків у російській мові. Хоч ані Ломоносов, ані Тредіяковскій, говорячи про ці звуки, не зв'язували їх появи чи походження в російській мові з українським мовним впливом, але важливим є, що Ломоносов і Сумароков признавали правильним, звичайне явище такої вимови в церковному вжитку. Походження цього звука з південно-російських діялектів кладе під сумнів вже сам факт, що він був зв'язаний в більшості лише з певною групою слів, слів старих, скорше церковного, ніж народного вжитку, як видно з вичислень Ломоносова в 1755 р.: в непрямих відмінках слова Бог — Бога, Богу, Богом, Боги, Богови, й інших; в словах «Господь, глас, благо» і похідних — государ, государство, господин, господствую, розглашаю, благодать, благословляю, благодарю.[110] Тут ще можна додати «град, гроб, голуб, святаго, добраго, слѣпаго, живаго, того, моего», — а не з таких слів, які могли бути занесені з діялектів; і що московський говір і літературна мова прийняли фонетичну систему північно-російських діялектів, які «г» (h) не мали.

Могло це бути не залишком старої церковно-слов'янської мови, як це пояснював Ломоносов,[111] в якій «г» = h рівно ж не було,

---

[108] *Ломоносов М.* Россійская Грамматика. СПБ 1755, § 99, стор. 48. Далі — Ломоносов.

[109] *Тредіяковскій В.* «Разговор ...об ортографії старінной и новой...» СПБ 1748. («...в нашем алфавіте не достает одноя буквы із согласных, а именно... подобной звоном Латінскому «g» когда оно пред а, о, у; впрочем сіе бес всякаго есть спора, что все мы россіане наш «г» проізносим как Латінское «h» «...», стор. 380-1; 382-3. *Adodourow,* e. g. Weissmann E. Teutsch-Lat. u. Russ. Lexicon samt denen Anfangs-Gruenden der Russ. Sprache. SPb. 1731.

[110] *Ломоносов, 48.*

[111] Там же, 48. «Буква г произносится разными образы: 1. как у иностранных h, сіе произношеніе от славенскаго языка».

але лише частково залишком старої київської церковної вимови, що мала «г» = h ('), з чим згідні Шахматов, Ґенсьорський,[112] яка в 17 і 18 стол., підсилена поновно українським впливом на Московську Церкву, відновила й поширила цей звук у російській мові на більший обсяг слів. Треба припускати, якщо вірити Тредіяковскому, що в вимові освіченої московської верстви в 18 стол. «г» = «h» домінувало над «г» = «g» та поширилося навіть на чужі слова; пор. часте «в Петербурхе», закінчення «-хе» місто «-ге» або «-ке».

До певної міри зв'язок українців з цими фонетичними рисами в російській мові бачив Сумароков, коли говорив, що «*г* во славенскіх реченіях произносится как Латинское «H», а во простонародных как Латинское «G», а головне пояснюючи, що вартість цих звуків «скоро познаете, слыша и церковное служеніе и простонародныя рѣчи».[113] «Церковное служеніе» — зв'язане з українцями. Дискутуючи фонетичну вартість «ѣ» як «і», напр., «во віки», що й сам був схильний скорше прийняти як «во веки», Сумароков ясно бачить українців як причину цього явища в російській мові, бо (як він каже) «знатнѣйшія наши духовныя ко стыду нашему только одни Малороссіянцы, почти до времени владѣющія нами самодержцы» і послідовно наслідки, що «всѣ Духовныя слѣпо слѣдуя их неправильному и провинціональному наречію», і дальше тому, що «. . . всѣ школы ими были наполнены: так сіе провинціональное произношеніе и вкоренилося, яко всигды, Теби, мья и проч. Малороссійскія выговоры». Той же Сумароков дальше твердить, що з української вимови, як «лита» місто «лѣта», «тилько» місто «только», і з того, що «Малороссіянцы . . . иногда поют . . . Теби госпóды» і «託спóди помилýй» вмѣсто «Тебѣ гóсподи» і «Гóсподи поми́луй» . . . многое уже и воспринято».[114]

З цього висновок, що вже в половині 18 стол. московські вчені були свідомі, цілком слушно, великих і різких змін у російській церковній і світській мовах під українським впливом. Стан справи ледве чи міг бути іншим, коли взяти до уваги, що цю мову унапрямлювали в великій мірі українські вчені богослови — Славинецький, Туптало-Ростовський, Яворський, Полоцький, Ліщинський, Лопатинський, Прокопович і сотні інших.

---

[112] *Шахматов А. А.* Очерки современного русского литературного языка. Москва 1941. 91. *Генсьорський А. І.* «Традиції південноруської (київської) фонетики в літературній вимові Північної Русі до кінця 18 стол. (Питання Слов'янського Мовознавства, кн. 5). Львів 1958. Стор. 202.

[113] *Сумароков А. П.* «Наставленіе ученикам». Сочиненія, X., стор. 49.

[114] *Сумароков А. П.* «О правописаніи». 1748. Соч. X., 24; 26. *Огієнко* (107) твердить, за Тимковським, що в придворних церквах у 18 стол. українська вимова була заведена «навіть офіціяльно».

Висновки

При такій широкій та довготривалій діяльності українців на церковно-культурному полі Московської держави, як відзначено вище, а також частих зударах українських богословів з московським духовенством в теологічних спорах;[115] при реформах церковних обрядів і звичаїв (троеперстіе, поклони), які в часи Нікона проводили українці на прикладі Української Церкви (сповідь, свячення священиків); при старих українських традиціях, практикованих на Московщині (літописання, паломництво до святої Землі і різні «Хожденія» в літературі); при українських слідах у матеріяльній культурі (одяг катедральних співаків,[116] українські звичаї єпископських митр з хрестами;[117] включно з іконами, надгробними пам'ятниками[118]) — українські релігійно-культурні впливи та їх сліди на житті Московської Церкви духового й матеріяльного аспектів були глибокі, чіткі, і великі — більші ніж більшість учених є схильна визнати.

Розгляд повищих аспектів, що становить лише малу частину цілости українських релігійно-культурних впливів на Московщину, дозволяє нам на висновок, що Україна відіграла велику ролю в творенні культури Росії, дала великий вклад у просвіту, впорядкування російського церковного життя, значно зближаючи Російську Церкву в багатьох випадках з українською.

Мілітарно сильніша Московщина підпала на певний час культурно сильнішій Україні: на релігійно-культурному відтинку це залишило тривкі сліди.

---

[115] *Зизаній*, Преніе (диспута про чистилище), 10.

[116] *К. С-кій.* Украинское происхожденіе пѣвческих костюмов в катедральных храмах Россіи. (Украинская Жизнь, Москва 1913. ч. 7-8), 116-117.

[117] *Ейнгорн*, II., 390 (На Соборі в Москві в 1666 р. вимагано, щоб українські єпископи — Баранович, Методіус — скинули хрести із своїх митр, бо в Московській церкві це може мати лише патріярх).

[118] *Шляпкин*, 63.

Володимир Янів

РЕЛІГІЙНІСТЬ УКРАЇНЦЯ З ЕТНОПСИХОЛОГІЧНОГО ПОГЛЯДУ

Релігійна постава українця, як певна тривала внутрішня диспозиція, та побожність суспільности, як її часовий зовнішній вияв, були часто константовані й знайшли своє належне віддзеркалення в спогадах, літературі, публіцистиці, чи подорожніх есеях чужинців. Менше вони досліджені науково; проте вже у Костомарова знаходимо таке знаменне місце: «Український народ — глибоко релігійний народ у як-найширшому розумінні цього слова. Чи так, чи інакше склалися його обставини, чи таке, чи інше було його виховання, він берегтиме в собі релігійні основи доти, доки існуватиме сума головних ознак, що становлять його народність». Ця рішуча й однозначна характеристика — у результаті довшої аналізи, яку Костомаров проводить на протиставленні «двох руських народностей», а в якій між іншим ще такі уточнення побожности українців: «Справді, розглядаючи великоруський народ у всіх його верствах, часто стрічаємо людей справжньої християнської моральности; релігійність їх звернена на практичне виконування християнського добра, але внутрішньої побожности, пієтизму в них мало. Ми стрічаємо облуднів, бузувірів, строгих виконавцівназверхніх правил і обрядів, але теж без правдивої побожности, — людей, переважно байдужих до релігійних справ, котрі зверхні потреби релігії справляють за тим, що звикли вже до того, але не здають собі справи, чого й на що все це діється. Наостанку, між вищими, так званими освіченими, верствами трапляються маловірні або й зовсім без віри, але їх поробила ними не яка-будь праця розуму й духової боротьби, а замана: їм здається, що невіра є ознака просвіти. Дійсно побожні натури творять виняток, і побожність, духовий світогляд у великорусів — ознака не народности, не того, що народній натурі спільне, а ознака їх власної індивідуальної окремішности. В українців бачимо цілком супротивну вдачу. Тут власне велика сила того, чого бракує в Великорусів: в них міцне почуття Бо-

жої всеприсутности, душевна скруха, внутрішня розмова з Богом, тайне думання про Божу волю над собою, сердечний порив у світ недовідомого, таємного, радісного ... Нам доводилося розмовляти з релігійними людьми однієї й другої народности; Великорус силкується визначити свою набожність тим, що виливає потоки слів над роз'яснюванням назверхніх форм, букви.. Українець почне виливати своє релігійно-моральне почуття, мало коли буде метикувати про богослуження, про обряди, свята, а скаже в своїй побожності, який вплив зробило на нього богослуження, врочистість обряду, високе значіння свята й т. д.».[1]

Цю багатомовну та глибоку характеристику Костомарова, яка проникає до основ української духовости, можна б ще доповнити коротшим синтетичним визначенням Мірчука, який твердить, що «перевага почуття й панівна роля любови творять перехід до дальшого основного елементу українського світогляду — глибокої релігійности», при чому він додає, що «були навіть спроби підкреслити пластично історичну своєрідність слов'ян через порівняння їх з народами германської та романської групи. Коли представники германської раси відзначаються філософічним наставленням до життя, а романські політичним хистом, творять слов'яне в повнім цього слова значенні плем'я релігійне».[2] Про «притаманність глибокої релігійности», говорить він ще й на іншому місці,[3] додаючи, що вона «характеризує не тільки народ в цілому, але й найважливіших його представників». І в нього є потвердження спостереження Костомарова, що «українець у своєму релігійному житті ніколи не звертає уваги на зверхні прикмети, а намагається увійти в глибину, збагнути суть і вагу віри ... Універсальність, повага до кожного глибоко відчутого вияву релігійности, увага, скерована на зміст, а не на форму, — такі характеристичні риси української ментальности, які мусіли найти відображення у філософічній творчості».

Ця далекосяжна однозвучність двох, наведених в уривках, характеристик має першорядне значення для кінцевого висновку, тим більше що йдеться про двох українських визначних ерудитів — історика й етнографа у першому випадку, історика культури й філософа в другому. Значення їх поглядів для загальної синтези тим більше, що між їх висловленням минуло понад 80

---

[1] «Дві руські народности». Українська Накладня; Загальна Бібліотека ч. 183-184. Ляйпціґ; цитати із сторінок 88-91.

[2] «Світогляд українського народу» (Спроба характеристики). Відбитка з Наукового Збірника т. III Українського Вільного Університету в Празі. Прага 1942. Стор. 18.

[3] «Історія української філософії» в ЕУ/І. Мюнхен—Нью-Йорк 1949. Стор. 719-720.

літ,[4] так дуже насичених подіями. У цьому потвердженні висловленої сливе перед століттям констатації треба б добачуватися доказу, що релігійність є таки однією з найістотніших рис українського світогляду.

Джерел нашої релігійности — незаперечно — багато, — інакше вона не стала б тією домінантою нашого світогляду. Насамперед, можна б їх добачуватися в нашому *геополітичному положенні*. «На грані двох світів» — це улюблений вислів української публіцистики й поезії. Але ж межовість положення породжує межовість ситуацій, так добре відомих із нашої історії, — історії країни при «битій дорозі», якою проривалися з зарання орди кочовиків, приносячи із собою боротьбу, випадковість, терпіння, смерть, а то й цілковиту руїну, знищення, загибель. А це вже є всі «межові ситуації» модерної екзистенціяльної філософії, — ситуації, які мусять призвести до філософічної застанови про призначення людини й істоту життя. Коли саме життя, як таке, стає проблематичним, людина шукає за істотним в житті. Тоді різниця між простим «буттям» і справжнім «існуванням»[5] обрисовується гостро, людина хоче знайти у своїм бутті глибше відношення до трансценденції, що так гарно виходить у грі слів: „non sum, sed sursum". В такій ситуації наступає відштовхнення нижчого, тільки біотичного, яке щораз то більше утотожнюється із тваринним — отже погорджуваним; наступає переставлення життя на вищу «екзистенціяльну форму». «При цій формі віссю відношення життя стає не воно само, не турбота про життя, але щось вище за нього, якась його «трансценденція», якась ідея чи ідеал, що переступає й перевищує границі життя».[6] Звичайно, у народів із християнською культурою цією «трансценденцією» була християнська віра, а ідеалом, що «переступав границі життя», була надія на вічне щастя у Господі.

Важко визначити межу між з'ясованою *геополітичною ситуацією й історичними фактами,* зумовленими нею. Все ж треба окремо відзначити, що кочовики, що проривалися «битою дорогою»

---

[4] Розвідка *М. Костомарова* була надрукована вперше в українському місячнику «Основа», у третій книзі за 1861 р. Перша студія *І. Мірчука,* як це зазначено вгорі, з'явилася 1942 р., друга 1949 р.

[5] На цей зв'язок між граничними ситуаціями я звернув увагу, звичайно, — за екзистенціяльною філософією, у доповіді на XIII-ім Міжнароднім психологічнім конґресі у Стокгольмі, — пор. „Die Seelischen Erlebnisse des Häftlings im Lichte der Existenzphilosophie" у конґресовій книзі: Proceedings and Papers of the Thirtenth International Congress of Psychology at Stockholm 1951. Pp. 159—160. Поннятя «буття» віддане в екзистенціяльній філософії словом: „essentia", — існування — „existenzia". „Essentia" від латинського слова „esse" = бути.

[6] Зформулювання думки Ясперса авторства *О. Кульчицького,* пор. його «Риси характерології українського народу». ЕУ/І. Стор. 713.

зо Сходу на Захід, були нехристиянські, здебільша ворожі християнству, а іноді — як у випадку ісламських турків — походи мали характер священної війни за поширення мохаммеданства; у подібних випадках політично-мілітарний опір мав здебільша одночасно характер оборони віри, отже тим самим спричинювався до її закріплення в суспільности, до її поглиблення в одиниць. Ціна крови є не тільки свідоцтвом переконань, — вона одночасно є зобов'язуючим заповітом, — вона була джерелом українського християнсько-лицарського ідеалізму, який колись казав козакам гуртом вписуватися до Київського Братсва.[7] Таким чином — поруч із *геополітичним чинником* — на різьблення релігійної постави українця виразно діяли *історичні фактори*.

Ці історичні фактори мали ще й інший вплив. Історичні катастрофи, що призвели до втрати самостійности, позбавили українську націю можливости нормального розвитку. Коли політичні вияви нашого життя були зведені до можливого мінімуму, Церква зберегла ту позицію, що вона, з одного боку, була останнім бастіоном, але, з другого, давала одиницям єдиний шанс самовияву. Тому функція Церкви і — зокрема — церковних організацій була значно більша, ніж будь-де серед інших спільнот, щоб пригадати тільки ролю братств з багатством їх завдань: від найвужчих — хоч і найістотніших — опіки над храмом і його обслуговування починаючи, почерез харитативну допомогу членам до організації санітарної служби (шпиталів), станових об'єднань і шкільництва. Якщо зважити, що Братства зосередили в своїх друкарнях видавничу діяльність, що вони мали бібліотеки й згуртували навколо себе культурних діячів, що братська школа перетворилася згодом на славетну Києво-Могилянську Академію, то їх роля в культурному житті нації була домінуюча, і це не могло залишитися без впливу на світогляд.[8]

Якщо ще пригадати ролю духовенства у національному відродженні Галичини у XIX ст. чи значення УАПЦ, як одного із останніх бастіонів духового відпору проти большевицької доктрини, то це завершує позитивну картину впливу історичних чинників.

При аналізі впливу *історичних чинників* на релігійну поставу українця треба відзначити ще один момент, а саме поступового знищування української політичної верхівки та духової еліти, як теж міщанства й навіть міського пролетаріяту. А це вже є *соціяльний* момент, що з погляду релігійної постави має подвійне

---

[7] Там же.

[8] Про Братства, дивись резюмуючу довідку *о. А. Великого* в ЕУ/II, стор. 173-174. До речі, о. А. Великий насвітлив цю саму проблему на цій самій конференції, з іншого аспекту (див. стор. 32-37).

значення: по-перше, нові ідеї здебільша приходять саме запосередництвом суспільної верхівки. Отож протихристиянські течії, що щораз частіше проявлялися на Заході від століття просвітництва, зокрема від французької революції, приходили в Україну із значним запізненням і послаблені. Подруге, знищення двох вищих станів зумовило, що близько півтора століття були ми в повному цього слова значенні «селянською нацією» в розумінні *соціологічному*. Статистично ще 1926 р. 90,2% українського населення було селянським.[9] Отож для селянства є притаманний консерватизм, який — незаперечно — спричинився до історично зумовленої і традицією переданої релігійности української суспільности.

Але селянською нацією ми були не тільки у результаті *історичного* процесу і не тільки *соціологічно:* нею були ми насамперед зі самої природи, — з вдачі, — селянською нацією були ми *психологічно.*[10] А для психіки селянина, зв'язаного з природою та землею, саме релігійність дуже своєрідна та властива.

На тісний зв'язок українця з природою вказує вже Костомаров, протиставлячи нашу вдачу московській, — малопоетичній, комерційній, далекій від краси, що пливе саме з відчуття природи. «На Україні пишається квітками майже чи не кожний двір хлібороба». В Україні виплекуються лісові дерева, хоч вони і не приносять матеріяльної користи, а просто для краси, чого нема в наших північно-східніх сусідів. І «рідко коли можна здибати Великоруса, щоб спізнавав і відчував красу місцевости, любувався, оглядаючи небо, — і впивався б, ні на що не звертаючи уваги, очима в озеро, освічене сонцем або місяцем, або вдивляючись у блакитну далину лісів, заслухався хором весняного птаства».[11] Давши такий поетичний опис відчуття Божої всеприсутности, Костомаров згодом так таки і каже, що український нарід «берегтиме в собі релігійні основи доти, доки існуватиме сума головних ознак, що становлять його народність: це неминуче виходить із його поетичного настрою, яким одріжняється його духовий склад».[11a]

---

[9] Пор. таблицю у статті *В. Кубійович — Г. Селеген* н. т. Соціяльно-професійний склад людности, ЕУ/І. Стор. 137. Про селянську верству, як формуючий чинник української народної психіки говорить Кульчицький у цитованій вже статті (стор. 714-715).

[10] Не місце тут аналізувати цікаву проблему, чи психологічна селянськість була вислідом історичних умов життя (а чи бодай ця характерологічна національна риса поглибилася в ході історичного розвитку), — чи, може, навпаки: саме «селянськість» нашої психіки зумовила — бодай до певної міри — наше положення. Найправдоподібніше ідеться тут про глибоку співзалежність. Як не було б, одне залишиться певним: характеризований стан не допускає ніякого сумніву, що елементи селянського світовідчування для української вдачі є дуже характеристичні.

[11] Цитована студія, стор. 82-83. [11a] Стор. 91.

На цей тісний зв'язок з природою мала формуючий вплив — незаперечно — сама природа, як на це справедливо вказує Кульчицький,[12] який одночасно підкреслює зв'язок хліборобської психіки із релігійністю: описуючи «хвилясту м'якість» лісостепу, що сприяє між іншим естетичній, споглядальній настанові, він каже: «Вчування в процеси природи для хліборобської людности чорнозему є вчуванням в „плодючість землі", — в розумінні „обдаровуючої любови", „аґапе", що з нею немов співдіють інші прояви природи: сонце, дощі, вітри. Тому тим станам вчування відповідають, як людські реакції, почуття довірливости, релігійної вдячности». Стільки про лісостеп. Що ж до неозорого степу, то тут Кульчицький підкреслює «нічим не стриманий „рух у безконечність", якому з психічного боку могло б відповідати почуття „любови, що шукає свого об'єкта", „безпредметної туги", що сповнена ентузіязмом від шукання недосяжного». «Степ не має рельєфу — каже він дальше, — і тому місце вчування в окреслену форму землі тут заступає вчування в неоформлену безмежність, що кінець-кінцем веде до переживання квантитативного, кількісного, величнього» („Das Erhabene" — за Кантом), яке нас в дальшому знову таки веде до величнього в Абсолюті.

Про прив'язання українців до землі говорив з українських етнопсихологів ще Мірчук;[13] «селянство» не в клясовому, а в духовому розумінні, — як «психологічну категорію» підкреслював Шерех у своїх цікавих есеях.[14] «Селянство» було на його думку домінантою, «яка завжди в історії України давала панівний тон, яка влилася і визначила „звучання" нашої історії в часи Володимира Великого і Ярослава Мудрого, Данила Галицького і Сагайдачного, Хмельницького і Мазепи, Шевченка і Юрія Липи, . . . в козацьких ватагах під Трапезундом, в універсалах великого Богдана, в „Книгах битія українського народу", в війську УНР і УПА. Збагнімо, як це вічно незмінне змінялося в роках і епохах, які своєрідні і неповторні стопи воно давало з чужими середовищами в незвичних ситуаціях, в варязьких дружинах, в міських прицерковних братствах, на засіданнях Центральної Ради . . .» Цей Шерехів «антеїзм» в рівній мірі в українській публіцистиці, що й літературі. «Листи до братів хліборобів» пише український мислитель Липинський; «Земля» називаються найрепрезентативніші твори українських класиків — Кобилянської, Стефаника, Первомайського. „Die Scholle" — скиба, земля — це

[12] «Геопсихічний аспект в характерології української людини» у «Науковому Збірнику УВУ», т. VI. Мюнхен 1956. Зокрема на стор. 143 та 144.

[13] „Die geistigen Merkmale des ukrainischen Volkes" im: „Handbuch der Ukraine". Otto Harrasowitz — Leipzig 1941. Стор. 74 і наст.

[14] «Думки проти течії». 1949. Стор. 76-77.

назва німецьких перекладів Мірчукової українських новел, які вона уважала найбільш характеристичними для української літератури й духовости. «Земля» — це назва фільму найвідомішого українського кінорежисера та автора сценаріїв, Довженка, що в своїх літературних творах з замилуванням підкреслював глибоку самобутність українського народу. І таки до Антея безпосередньо апострофа у Кравцева-еміґранта:

«бігти туди і — як Антей —
Припасти до Землі! . . . і нездоланним,
Могутнім, як Вона — устати знов . . .
. . . .
Вона ж — Земля — нам владарка єдина
І мати снів і нашої яви!
Та й кожна щасна і трудна година
Уже у нашій, як в Її крові! . . .»[15]

Той самий мотив, що в літературі (й, зокрема, поезії), також в музиці й мистецтві: «Ой поля, ви поля» В. Барвінського, чи «Жита» Н. Нижанківського належать до найулюбленіших композицій нашого пісенного репертуару. «Багатства України» — це для О. Новаківського плоди української землі: роскішний букет квітів та спілі овочі.

Наскільки непереможним та тривалим є це почування в нас, про те може свідчити в останні дні репрезентант найновішої ґенерації, формованої вже в большевицькій школі, — В. Симоненко, який ту саму ісповідь нашої віри лякονічно формулює в одній із своїх талановитих мініятюр: «Ми йдемо через сінокіс, і темніє над нами небо, і дзвенить земля на тисячу ладів, і я слухаю. Слухаю небо, і слухаю землю, і слухаю дідову мову. І в серце моє вливається якась незрима сила, що на віки-вічні прив'яже мене до цієї землі, до співучої тихої мови» . . . [15a]

Це відбиття української духовости (яка почерез глибокий зв'язок із землею та захоплення природою веде нас до Творця та релігійности) у літературі звертає увагу ще на одно джерело релігійности: *література та мистецтво,* віддзеркалюючи духове життя народу, рівночасно формує світогляд наступних поколінь. Ми маємо, отже, діло з культуроморфічним чинником у різьбленні української вдачі. Вище ми звернули увагу на один тільки аспект в літературі: зв'язку зі землею (і посередньо тільки релігійности). Але — незаперечно — релігійність українського народу мусіла витиснути свій слід у літературі безпосередньо. Це

[15] «Під чужими зорями». Берлін 1941. Стор. 12-13.
[15a] Мініятура: «Дума про діда» в збірці: «Вино з троянд». В-во «Каменярі». Львів 1965. Стор. 25.

тема окрема, і її згадую тільки, щоб усвідомити, що й література та мистецтво спричинилися видатно до поглиблення української релігійности. Але в одному зокрема ще треба відзначити функцію літератури: селянськість — на певному історичному ступені майже одноклясовість — української суспільности зумовила наш глибоковідчутий демократизм. А при рівночаснім упослідженні селянства в наслідок історичної долі й чужих окупацій цей демократизм виявився у зацікавленні соціяльною проблематикою. Тому «не навколо гносеологічних і не навколо природознавчих питань, як то було в мисленні Західньої Европи, але навколо питань історичної долі і *правди* (підкреслення моє — В. Я.) кружляла українська духовість минулого і нашого сторіч», як це зауважує М. Шлемкевич. Цитуючи цю думку, Кульчицький додає від себе: «Пересунення центру ваги на такого роду дослідження гуманістичної дійсности чималою мірою насичувало український сцієнтизм е т и ч н о - р е л і г і й н и м и первнями».[16] Можна б додати, що не тільки «сцієнтизм», але всю українську літературу, щоб тільки пригадати Квітку-Основ'яненка, Шевченка, Вовчка, Ганну Барвінок, Мордовця, Франка, Стефаника, Мартовича, Черемшину, Васильченка і багато інших.

Таким чином українська література, яка є найяскравішим відбиттям української релігійности, становить одночасно, у своїм етичнім змаганні за правду, справедливість та лад, одно із найважливіших джерел нашої побожности, — джерел, серед яких ми відзначили цілу низку чинників: геопсихічний та геополітичний, історичний, соціяльний та соціологічний. Проте, яка роля усіх тих перерахованих і в максимальному скороченні проаналізованих чинників не була б, основним джерелом залишається таки сама духовість у її функційному пов'язанні із усіми формуючими в часі та просторі процесами. І тому аналіза самої вдачі важливіша для нашої теми від перегляду причин та наслідків.

Покищо названо одну із рис нашої духовости — антеїзм, селянськість, інтимний зв'язок із землею та природою. Це відомо і навіть досить самозрозуміло, що природа діє насамперед на почування, а чи вірніше: на загальний настрій, що є підложжям почувань. Кульчицький відзначає, що «найменш проблематичним є вплив підсоння, що діє на соматопсихічний шар органічних відчуттів, явищ самопочуття, життєрадісного або пригніченого настрою через ендокримну систему (систему докрівного виділення)».[17] Ото ж почуттєвість, як основну рису української вдачі, підкреслюють усі дослідники української духовости.

---

[16] В цитованій статті в ЕУ/І, стор. 716.
[17] Там же, стор. 710.

Кульчицький, що в своїй підставовій праці про українську духовість в Енциклопедії Українознавства підкреслює радше діференціяльні моменти, як різні чинники по різному діяли на українську психіку, приносить в пізнішій спробі певної синтези[18] таке ствердження: «Звівши збіжні (конверґентні) і розбіжні (неконверґентні) особливості українського психічного життя до основних характерологічних і структурних прикметностей, можемо сказати, що українська психічна структура визначається своїм *емоційно-почуттєвим характером* (підкреслення його), зосередженням довкола „серця", своєю „кордоцентричністю"». При тому він ще раз повертається до пов'язання української почуттєвости з природою, яка у нашому підсвідомому виступає як «Маґна Матер», як добра, ласкава, плодюча Земля українського чорнозему. Тому в українській душі й вся натура, природа — «назверхня і внутрішньо людська» виступає як «первісна доброта» та «добра первісність» . . .

Про «перевагу чуттєвого елементу, емоціонального над чинником розумовим, раціональним» говорить Мірчук,[19] який — зрозуміло — відзначає і контрастовість: «українці приступні найглибшим відрухам любови, що грає провідну ролю в їх духовому житті, але часто це чуття обертається з якоїсь маловажної причини в свою протилежність, — у розумово незбагнену, але чуттєво зрозумілу ненависть». При такому підложжі зовсім зрозуміло, що «серед небагатьох представників філософії в Україні в XIX ст. Юркевич створив — sit venia verbo — філософію серця, яка стояла в яскравій протилежності не тільки до модного тоді матеріялізму, але також до крайнього раціоналізму, чи інтелектуалізму. Аналізуючи сучасну йому філософічну проблематику, Юркевич прийшов до переконання, що виявлена в категоріях розсудку філософічна думка не в стані обхопити цілого й правдивого буття. Він у своїй скромності бачить межі людського пізнання, які існують тому, бо поза розсудком та його здібністю пізнавати світ скривається глибша та вища функція людського духа, що служить за підставу розсудкові й створює щойно йому можливості розвитку. Ця прафункція, що згадується вже в К. Т. Ставровецького в XVII ст., значення якої підкреслювали пізніше Гоголь і Сковорода, це людське серце».[19]

---

[18] «Світовідчування українця» в Збірнику: Українська душа. В-во Ключі. Нью-Йорк—Торонто 1956. Стор. 13-25, зокрема 18 і 19. На самій конференції О. Кульчицький ще раз вернувся до питання «української кордоцентричности», пов'язуючи її безпосередньо з українською релігійністю і в цей спосіб дав ще один цінний арґумент для цілої проблеми (порівняй стор. 68 і 75 цього збірника). Студія Кульчицького цінна для проблеми тим, що вона дає їй теоретичне поглиблення і доповнює індуктивний матеріял моєї студії дедуктивною схемою.

[19] В цитованій праці: «Світогляд українського народу», стор. 15-16.

Почування — з любов'ю, як одним із підставових почувань, — знову дуже тісно в'яжеться із релігійністю (як і попередньо вже стверджена риса української вдачі — «селянськість»).

Онацький в короткій статті н. т. «Українська емоційність»,[20] зацитувавши погляди Чижевського, Липинського, Ґоци, Яреми і наголосивши ролю почувань в житті українця, пов'язує нашу національну рису просто таки з *християнством*, говорячи: «На культуру „серця", себто почування, кладуть головну увагу також і Сковорода, і Гоголь, і Куліш, і Шевченко, і далекий їх попередник Ів. Вишенський. Надхненням людських сердець, духом євангельської любови задумали й Кирило-Методіївські Братчики перемінити ввесь суспільно-політичний лад на кращий, визволити Україну та звести слов'ян в одну братерську спілку народів. І ця їх орієнтація була не безосновна: хіба ж не Христос розпочав нову добу в історії людськости, піднісши саме любов, себто одну з найвищих емоцій, до щабля найвищої чесноти і ставлячи в залежність від неї порятунок душі? Не дурно ж називає Кайзерлінґ Христа — „першим свідомим піонером почуття людяности". Завданням кожного християнина — плекати це почуття людяности, берегти „людський образ", що — за св. Письмом — був створений також за образом Божим» . . . Ця влучна паралеля вводить нас у саму істоту всієї доповіді, і можна хіба ще пригадати, що двома найважливішими заповідями християнства є дві відомі заповіді любови — Господа та ближнього.[21]

Звичайно, можна б іти в аналізі української почуттєвости далі, як теж, з другого боку, цитатами із св. Письма підтверджувати збіжності, чи знаходити приклади особливої почуттєвости. Але це вже було б завдання детальнішої студії. На цьому місці можна щонайвище ще констатувати, що якщо ми говоримо про українську почуттєвість (чи ширше: слов'янську почуттєвість) та протиставимо її романському раціоналізмові (чи зокрема французькому «картезіянізмові») та германському волюнтаризмові, то робимо це тільки в певному умовному значенні, з виразним обмеженням. Що правда, в слов'янській скріпленій почуттєвості можна б констатувати певний перехід від Заходу до Сходу, але з одним виразним застереженням, що слов'янська почуттєвість, хоч і домінуюча в житті, не має виключного значення, і вона не заперечує аж ніяк ні дії розуму, ні волі. І між орієнтальною і слов'янською (в тому числі й українською) почуттєвістю є та

Ідеться про працю *Юркевича:* «Сердце и его значение вь духовной жизни человека». Труды Киевской Духовной Академии. 1860.

[20] У цитованім вже (в примітці 18) Збірнику: Українська Душа. Стор. 5-12, зокрема 7.

[21] Матей, 22, 36-39; Марко, 12, 28-34; Лука, 10, 25-28.

основна різниця, що вона у нас є вповні виобразуваною й розчленованою психічною диспозицією, — подібно, як вольовість, чи здібність раціонального думання. Тим часом, при орієнтальній пасивності і вічній тузі за спокоєм всі психічні сили є переплетені, інтеґровані, при чому ендотимна підвалина сильніше проявляється, отже почуттєвість виразно домінує. Тому, напр., у східніх народів їхній прелогічній спосіб думання, — чуттєво забарвлений, комплексний, контемплятивний. «Ми думаємо більше у облаках» — є влучний вислів багатьох людей Сходу, які заявляють, що треба «відчути» (а не знати!), що саме значать літери чи письмові знаки... Це нездиференціювання підставових психічних сил знаходить свій повний символ у Нірвані, що протиставиться так виразно ідеалові християнського особового Бога.[22] Европейська, а в тому й українська розчленованість психічних функцій є в повній згоді, — у співзвучності з Євангелієм. Христос дав людству величні заповіді любови, в нагорній проповіді вказав на неперевершені приклади найкращих та найшляхетніших почувань, але Він також сам навчав, і до навчання приготовлював учеників. А навчання це вже функція розуму. — До свого завдання учителя Він приготовлявся від наймолодших років, «набираючись мудрости», як сказано в Луки. У висліді, Його відомий диспут у святині із ізраїльськими мудрецями. «Усі ж, хто був слухав Його, дивувалися розумові й Його відповідям».[23] Христос не тільки навчав, — він і спалахував святим гнівом, Він і карав. І в тому розумінні необхідности вміти за Правду постояти, Він не неґував вольовістю, — щоб говорити Його ж словами — Він приніс не мир, а меч. І згодом, у зісланні св. Духа маємо у апостолів насамперед скріплення не почувань, але розуму й волі, — вони почали говорити різними мовами й набралися мужности. Це тільки дуже схематично, а вже весь дальший розвиток християнства виявив, як усі три підставові психічні сили є постійно у рівновазі. Про це, зрештою, свідчить весь розвиток християнської філософії, коли то — зокрема у схоластиці — наголошено ролю розуму та волі, щоб пригадати тільки такі постаті, як Тому з Аквіно, що підкреслював взаємне доповнювання віри й знання, чи Дунса Скота із його відзначуванням примату волі.

Досі відзначено, як дві підставові риси української вдачі — *«селянськість»* (як психологічна категорія) та *почуттєвість* — тісно пов'язані із християнством, і в результаті із релігійністю. Проте треба одночасно усвідомити, що «антеїзм», як психологіч-

---

[22] Пор. мою статтю: „West-Ost-Spannung im Lichte der Psychologie" in: Geistige Welt; Vierteljahresschrift, Nr. 2 (V) 1954. München, стор. 56—67, зокрема 66.

[23] Лука, 2, 40-52.

не визначення, це окреслення дуже загальне, а отже воно не може бути ані однозначне, ані чітке. Знову ж почуттєвість, дуже типова для всієї атмосфери середовища й життя в ньому, може бути уважана радше як певний основний тон, а менше як диференціяльна риса нашої вдачі. Коротко, окреслення української вдачі двома — загально ствердженими й визнаними — рисами видається невистачальним. Тому в дальшому треба буде уточнити картину. При тому однак одна засаднича трудність, зв'язана із кожним узагальненням: коли занадто загально визначувати вдачу, як це зроблено вгорі, тоді замало є диференціяльного моменту, — подібну характеристику можна б дати про десятки інших народів. Якщо ж знову уточнювати характеристику, то при наявності внутрішніх диференціяльних моментів, вона мусить мати більше довільности. Це зокрема так, якщо етнопсихологічні студії даного середовища є щойно в початковій стадії. А так саме є у нас. Порівняльного матеріялу є надто мало, — конфронтація поглядів і дослідів поодиноких авторів є недостатня. Тому кожна синтеза може викликати певні сумніви та застереження. Це зокрема так, якщо часові рамки доповіді обмежують повноту арґументації. Ця заувага з двох причин: насамперед, щоб вказати, що свідомість небезпеки диктує особливу обережність; з другого боку, щоб поданого не уважати останнім словом наукового досліду.

Звичайно при детальнішім досліді української духовости треба вийти від обов'язуючої засади модерної психології, яка каже зачинати від констатації певної основної риси психічної «цілости», щоб потім інші риси розглянути у їхньому взаємопов'язанні, як вони складаються на замкнену «структуру». При тому можна (а в часово обмеженій доповіді обов'язково треба!) ограничитися до статично-експлікативного принципу, тобто задовольнитися пов'язанням у органічну цілість тих наявних в даний час рис духовости, які відірвано (поодиноко) вже емпірично ствердженo. При основнішому досліді треба завдання збагатити динамічно-генетичним принципом, як поодинокі риси виникали й розвивалися, щоб остаточно виявитися у актуальній на даний час структурі.

Є — незаперечно — великою заслугою Яреми, що він перший намагався дати таку структуру української духовости, і насамперед, що він намагався відшукати центральну її прикмету. Він добачав її у *інтровертизмі*.[24] Таким чином ми мали б вже дуже виразну вісь цілої будови, одним кінцем якої була б почуттєвість,

---

[24] «Українська духовість в її культурно-духових виявах» в Збірнику: «Перший Український Педагогічний Конґрес — 1935», Львів 1938. Стор. 16-88. [24а]. Стор. 64. [24б]. Стор. 17.

що надає цілий тон нашому життю, а другим — інтровертизм, як певна постійна цілеспрямовансіть. Коротше: для українця прикметна сильно чуттєво забарвлена духова постава, звернена на власне внутрішнє життя. Сам Ярема — зрештою — виразно пов'язує почуттєвість із інтровертизмом: «Зі становища інтровертивности, яка дає першенство суб'єктивному перед об'єктивним, почуттєво-душевне життя отримує звичайно вищу оцінку від інтелектуального, підлягаючого законам загально-обов'язуючої логіки».[24а]

Протиставляючи інтровертивність екстравертивности, Ярема підкреслює, що інтровертивні люди чи народи це передусім творці культури у противленні до екстравертивних творців цивілізації. Вони творці *релігійних* світоглядів, їм відповідає *містицизм та спіритуалізм*. З мистецьких стилів — романтизм, символізм та експресіонізм. З ділянок мистецтва — лірика та музика. [24б] Ці зіставлення, з одного боку, дозволяють нам оцінити правильність загальної характеристики — з другого ж, знову підкреслюють тісний зв'язок української духовости із релігійним світоглядом.

Типовим представником українського інтровертизму для Яреми — це Сковорода, якого інший український мислитель — Мірчук — називає «національним типом», протиставлячи його Толстому, як московському національному типові.[25] Сковорода — це для Яреми цвіт української духовости. «В ньому відбивається в найголовніших рисах і сам український нарід, бо й він, як Сковорода, на зверх злидар, без жадоби до земних дібр, прив'язаний у своїй покорі до життєвих злиднів та своєї ролі нищого в театрі життя, без вищих у своєму серці претенсій мати силу й значення у світі, відданий більше внутрішнім переживанням, ніж діяльності назовні, з думкою спрямованою на ідеал моральної краси й щастя у світі вічности; естет і співак у своїх терпіннях, і при цьому строгий суддя, непримиренний ворог і вічний революціонер проти сил тієї поганої й лихої зовнішньої дійсности. Таким Сковородою був український нарід довгі віки».[26] Цитата для нашої теми підставова. Її початок зовсім нагадує проповідь про «убогих-нижчих» з глибоким бажанням бути саме тими нижчими! А закінчення це просто ідеал праведного християнина. При тому важливо, що Ярема зовсім не ставив своїм завданням дошукуватися слідів релігійности в українській духовості, а про самого Сковороду виразно каже Ярема, що наш філософ був дале-

---

[25] Пор. Записки Українського Наукового Інституту у Берліні, т. II.: „Tolstoj und Skovoroda — zwei nationale Typen". Берлін-Ляйпціґ 1929. Стор. 24—51.

[26] Цитована студія, стор. 44. [26а] Стор. 48. [26б] Там же. [26в] Стор. 22.

кий до релігійного конформізму. До речі, ця характеристика українського народу — злидаря в пошукуванні морального добра та естетичної краси — дуже нагадує характеристику, яку ми мали на цій таки нашій конференції в зв'язку з поданням дефініції української слави в інавґураційній доповіді історика о. Великого (дивись стор. 9-11 цього збірника), що тільки потверджує картину, яку нам дав перед 30-ти роками етнопсихолог Ярема.

Ставлячи інтровертизм в центр українського духового життя, Ярема відзначає низку похідних явищ, як напр. неґативізм у віднесенні до зовнішнього світу та втечу від світу (Сковородинське: «світ ловив мене та не піймав»), культ духовости, а рівночасно ілюзіонізм та ідеалізацію життя, і врешті бажання відокремлення від всіх і вся. При тому ізоляціонізм Ярема знову таки пов'язує з давнім ідеалом християнського життя, коли він каже, що «ізоляція від світу вважалася на Україні довгі віки основним постулятом та ідеалом християнського життя й єдиною запорукою вічного щастя». А покликуючися на опінію Грушевського, Ярема зазначує, що такий ідеал був розповсюднений вже в XI ст.[26а]

Серед форм, як проявлялося бажання відділитись від світу, є названий знову зразок Сковороди, що тікаючи від знайомих та приятелів, «вибирав собі на своє пристановище якийсь відлюдний куток десь у садку, клуні чи пасіці, щоб могти заживати самотности».[26б] Ця звичка сковородинської людини вказує нам виразно на зв'язок між інтровертизмом і природою, який Ярема ще раз цілком виразно наголошує, коли каже про Сковороду (порівнюючи його з Ґанді), що був він ентузіястом природи, в якій об'являється йому велич Бога.[26в]

І саме те пов'язання інтровертизму з основними — вже відзначеними — рисами української духовости вказує, як дуже правильне спостереження Яреми, не зважаючи на те, що назагал у інших етнопсихологів менше згадок про інтровертизм, — у всякому разі в них немає того виразного підкреслення інтровертизму, зокрема немає визначення йому центрального положення «домінанти» в структурі.[27]

---

[27] Про брак «внутрішньої побожности» у великоросів говорить *М. Костомаров,* підкреслюючи «внутрішню розмову з Богом» в українців. (У цитованім творі, стор. 88 і 89). *І. Мірчук,* відзначаючи брак визначних філософічних індивідуальностей в українців, підкреслює знаменне явище, що «філософічна культура увійшла в українців у маси простолюддя, знайшла тут відповідний ґрунт для розвитку і досягла взагалі високого рівня». А це саме свідчить про загальність інтровертизму. (Пор. «Історія української філософії» в ЕУ/І, стор. 718). Про зумовлену історичною недолею інтроверсію говорить і *Кульчицький,* а цитуючи *П. Феденка,* стверджує:

Зовсім самозрозуміло, що спрямовання уваги на власну особу з рівночасним сильним чуттєвим забарвленням мусить вести до *індивідуалізму,* отже до риси світогляду, яка — поруч із українською емотивністю — викликає найменше сумнівів та знайшла найвиразніше насвітлення в українській науці та публіцистиці. Це й є між іншим фактор, що нас найбільше пов'язує з Европою і відділяє від Сходу, в тому числі і від Росії. «У вдачі українського народу переважає особиста воля, а в великоруськім переважає загальність», — зауважує вже Костомаров.[28] Про український «анархічний індивідуалізм» говорить у «Листах до Братів Хліборобів» Липинський. У Чижевського, в характеристиці українця є мова про «визначення великої цінности за кожним індивідуумом, — права для кожної людини на власний індивідуальний шлях».[29] Духовий егоцентризм, апотеозу індивідуальної духовости відзначає Ярема.[29a] «Безмежний індивідуалізм» — докидає зі свого боку Мірчук.[30] У моїх власних студіях виявив я зв'язок українського індивідуалізму із прямуванням до самовияву,[31] — самовияву, необхідність якого так дуже нагадує притчу про таланти чи проклін безплідного фіґового дерева.[32] Прямування до самовияву в українця є так сильне, що воно ослаблює в значній мірі друге — протиставне й доповнююче — прямування до підпорядкування.[33] В цілому, можна із Мірчуком повторити, що «я» в українців творить своєрідний конституюючий принцип, — що «їх філософічне думання, їх розуміння моралі, творення правових норм — а передовсім практична діяльність випливають із

«Українська селянська звичка відповідати питанням на питання — це одна з рисок цього стилю інтровертивної замкнености, що обачно уникає нав'язання контакту, особливо з незнаним оточенням» (у цитованій статті в ЕУ/І, стор. 714). А обговорюючи дальше вплив «культуроморфічних» чинників (стор. 716), він каже, що «українська культура переймає і повністю потверджує окцидентальний персоналізм, але надає йому дещо іншого напрямку, ближчого до азійського світовідчування, напряму р о з б у д о в и о с о б и в г л и б, замість експанзії вшир». До «Сковородянської людини» вертається і Шлемкевич, говорячи про неї, що вона «в своїй душі, в самодосконаленні шукає іншого, кращого світу». Тому й він відзначає «втечу від життя, в душу і долю». («Загублена Українська Людина». Нью-Йорк 1954. Стор. 20-21.

[28] В цитованім творі, стор. 77.

[29] За резюме Яреми, — у цитованому творі, стор. 39. [29a]. Там же, стор. 69, 71.

[30] В цитованій німецькій студії: „Die geistigen Merkmale des ukrainischen Volkes". Стор. 83. („der schrankenlose Individualismus").

[31] «Соціяльні інстинкти українців». Визвольний Шлях, числа за травень та червень 1954 р. «Шевченків „Кобзар" під аспектом інстинкту самопіднесення». Визвольний Шлях, числа за липень, серпень і вересень 1956.

[32] Про таланти у св. Матея, 25, 14-30. Про проклін фіґового дерева: св. Матей, 21, 19; св. Марко, 11, 13-14, св. Лука, 9, 9 і 13, 6-9.

[33] Пор. мою студію «До питання українського духового анархізму» (друкується).

поняття особистости, що її обмеження відчувається завше болюче навіть у інтересах загалу».[34] Народні вірування, і — послідовно — народні звичаї ідуть так далеко, що виразно підкреслюють індивідуальність навіть дитини, як це виразно наголошено таки на нашій конференції у виступі нашого етнографа, Б. Микитюка (дивись стор. 103 цього збірника). Ото ж людина — як відомо — стоїть рівночасно в центрі християнської філософії, становлячи джерело й мету життя спільноти. «Істотною метою соціяльного життя» називає Пій XII «утримання, розвиток і удосконалення *людської особи*». Людина, як «носій, фундамент і мета» є завжди динамічним і активним чинником, є підметом, і така концепція відрізняє концепцію Церкви від становища світської імперії, для якої людина це тільки предмет, бо імперія «не шукає людини, як такої, але шукає тільки речей і сил, які мають їй служити». Людина стає таким чином в християнській концепції «осередком соціяльного ладу», коли тимчасом суспільству припадає тільки «допоміжний характер».[35] Підставою високого розуміння людської гідности є її богоподібність, і тому Церква «намагається формувати людину, як теж виплекувати в ній та удосконалювати богоподібність». Так св. Отець, один з найбільших учителів сучасности. А порівняймо думку Сковороди, висловлену приблизно два століття тому. «Нутрішня людина — це для нього щойно справжня людина, — це надлюдина, Боголюдина, сам Христос. „Дійсна людина та Бог — одно й те саме"» називається в нього, — дещо переяскравлено, але як велично.[36]

Звичайно, людина з так високо розвинутим почуттям своєї гідности, з бажанням самовияву мусить змагатися до абсолютної *рівности*, отже до скасування станових чи клясових перегород. І саме те змагання — це й є один із засадничих рушіїв нашої історії. Вже соціопсихологічна аналіза княжої доби призводить до висновку, що три основні верстви населення — бояр, вільного й невільного населення не мали характеру замкнених станів, і перехід з однієї верстви до другої був розмірно легкий.[37] Коли Костомаров відзначає ролю загального віча, яке будучи висловом

---

[34] У цитованій студії: «Світогляд українського народу», стор. 14. «Взаїмний обов'язок, заснований не з добровільної згоди, а неминучою долею, для українця велике ярмо, зате в великоруса такі обов'язки найбільше заспокоюють та втихомирюють спонуки його особистої волі», каже про ту саму рису Костомаров (в цитованому творі, стор. 93). Пор. ще стор. 69 і 105 цього збірника.

[35] Відступ про християнську концепцію людини — на підставі науки Папи Пія XII — з моєї студії про «Соціяльну проблематику у творчості папи Пія XII» (у збірнику УВУ: Папа Пій XII. Мюнхен 1956. Стор. 96-133, зокрема: 98-99).

[36] Цитоване за Яремою, стор. 60.

[37] *В. Янів:* «Суспільні верстви» у ЕУ/І, стор. 1136.

народної волі, творило джерело народної правди,[38] тоді Грушевський вказує на дружній — товариський зв'язок князя й дружини. Відносини між князем і його дружиною були так само свобідні, як і між князями. «Кожної хвилі може дружинник князя покинути, і перейти до іншого, хоч би і до його ворога, не підпадаючи ніякій пімсті ані карі. Це був кардинальний принцип староруського устрою». Дружинник служив князеві «не з конечности, а по вільній волі».[38a] І треба пригадати, що це було в часи панування феодалізму в культурному світі! . . . Цю саму тенденцію бачимо пізніше в ідеалі «Січового братства» чи в одчайдушній обороні «козацьких вольностей», — у терпінні Шевченка за «Україну без холопа й пана», у популярності всяких соціяльних рухів.

Отож нова паралеля між вдачею українця й наукою християнської Церкви: «Про святий принцип рівности й паритетности людей» говорив Пій XII,[39] при чому він підкреслював, що в «людській природі є засноване змагання до свободи й самостійности», а під свободою насамперед він розумів здібність на ініціятиву і охоту до ініціятиви, які є індивідуальною власністю одиниці. Отже ідеться про рівність, що дає рівність старту, — що дає можність самовияву, але не обмежує того самовияву, не зв'язує його, не призводить до зрівняння у результатах. Іншими словами мова про «духову рівність при функціональних різницях людини», про принципову духову рівність, що відповідає гідності творчої одиниці. І коли гідність людини має охороняти Церква, то до цього самого покликана і держава, яка має охороняти «недоторканного кола обов'язків і прав людини».[39a] Поруч із гідністю і рівністю до прав людини належить братерство, вірність та чесність у соціяльнім та громадськім житті, свобода. Проте рівність це аж ніяк не одностайність. Церква — знову за словами Пія XII — «не обіцяє тієї абсолютної рівности, яку інші проклямують, бо вона знає, що співжиття людей щораз то знову і з невідхильністю приносить цілу драбину різниць у фізичних і духових прикметах, у внутрішніх диспозиціях і нахилах, у чинностях і почутті відповідальности». «Рівність не може знизитися до механічної зрівнялівки, до безбарвної одноманітности; тоді правдиве відчуття чести, особиста дія, пошана для передання, гідність — одним словом все, що надає життю вартість, заникає й гине».[39б]

Пристрасне бажання особистого самовияву українця, яке веде вправді до його духового анархізму, до непідпорядкування волі іншого, не протиставиться аналогічному бажанню іншого, —

---

[38] Цитована студія, стор. 34. [38a]. Цитую за Яремою, стор. 76.
[39] Порівняй мою цитовану статтю, стор. 100. [39a] Стор. 102. [39б] Стор. 109.

воно радше у гармонії з ним. Це випливає, незаперечно, бодай почасти, з певного раціонального відчуття ситуації, що тим менше мені будуть обмежувати можність самовияву, чим менше буду я бажати накинути свою волю оточенню. Але ця постава випливає також із всієї інтровертивної вдачі, якій бракує експансивности, аґресивности назовні. А втім, як знаємо, річ у духовому самовияві, що може іти поруч із аналогічним самовиявом іншого. Врешті, ролю грає й наша емотивність і пов'язання із «доброю» землею, — із землею матір'ю. Почуттєве відчуття добра робить українця людиною доброю, і тому Ярема вірно зауважує, що українець при своїй інтровертивності й утечі від світу має велику *здібність соціяльної симпатії,* спочування з іншими, гуманности. Українець сам себе відчуває в інших і утотожнюється з ними. Тут знову наче відгомін заповіді, щоб ближнього любити, як самого себе. «Віднаходячи себе поза собою, в багатьох нараз об'єктивно-індивідуальних випадках, окреме „я" починає жити многократним, загальним, соціяльним життям».[40] Ця структурна аналіза Яреми знаходить повне підтвердження у моїх — більше емпіричних — дослідах, що в українця сильно розвинуте *прямування нести допомогу ближньому,* зв'язане із глибокою співчутливістю для чужої недолі. Це знову паралелізм до науки у притчі про милосердного самарянина. Кілька деталів, що дозволять нам краще зрозуміти цю рису української вдачі, схильної іти назустріч ближнім: українська гостинність приповідкова. Коли в германських народів в центрі уваги стоїть радше дитина, тоді в нас з давніх давен була поширена допомога старим, немічним, хворим, — отже прикмета назагал маловідома на низькому ступені культури. Добродійні установи для старих існували в Україні вже в ранню добу, а «жебраки також мали допомогу. Згодом окремою функцією братств була опіка над старими й закладання для них притулків. Від XVII ст. відомі шпиталі, як міцна й стала організаційна форма. Як ідеал підкреслено виразно конечність подавання допомоги старим у Володимира Мономаха і (майже тими самими словами) у Луки Жидятича» . . . «Володимир Великий казав розвозити для незаможного населення хліб по Києві. Про допомогу писав Володимир Мономах: «Більше усього убогих не забувайте, а скільки можете, годуйте їх і за права вдовиці піклуйтеся самі» . . .[41] Цитованого місця вистачає, щоб мати уяву про справжню українську харітас.

---

[40] Ярема, стор. 79.

[41] В моїй цитованій статті «Соціяльні інстинкти українців». Визвольний Шлях за червень 1954, стор. 38. Детальніша аналіза у студії: «Альтруїзм у Шевченковій ліриці». В місячнику: Визвольний Шлях за жовтень і листопад 1956.

Коли український інтровертизм у сполученні із емоціоналізмом та з первнем добра «матері-землі», виявленому у глибокій співчутливості і — в наслідку — у гуманності й альтруїзмі, має певне соціяльне забарвлення, без тенденції до ізоляції, то це особливо стосується малих гуртків, як це слушно зауважує Кульчицький,[42] пов'язуючи ще раз «сферу інтимности», дружність, солідарну взаємодопомогу із селянським первнем нашої ментальности. Але можна б в аналізі відзначити ще один момент: спрямована на себе людина має трудність нав'язувати зовнішні контакти, — вона здебільша самотня людина. Проте, самотня людина — до цього ж людина, як ми бачили, співчутлива для інших, чуттєва й вразлива, мусить відчувати потребу соціяльного резонансу, — зрозуміння й співчуття у інших. Коли ж вона важко може тільки знайти контакт з іншими, то вона контакту шукає з найближчими, — насамперед з родиною. Тому родинне почуття в українця надзвичайно розвинене: що більше він самотній, — ізольований від зовнішнього світу, тим більше тепла й любови він шукає серед своїх близьких. Звідси вже тільки крок до ідеалізування *подружжя й любови*. «Українська жінка в поезії українського народу змальована такою духово-прегарною, що й у самому свойому упадку виявляє поетично свою чисту натуру й соромиться свого пониження» — каже Костомаров.[43] Про «упривілейоване місце жінки» в українському громадянстві говорить Мірчук,[43а] який зокрема підкреслює в родинному житті пов'язання матері та дитини.[43б] Загально в короткій синтезі української *родини* я подав в статті у «Енциклопедії Українознавства»[44] наступні характеристики: «Високі вимоги до родини зумовили те, що подружжя старанно добиралися й шлюби були моногамічні» (тобто й у дохристиянську добу). «Досконала одиниця може мати тільки рівно досконалого партнера, з яким творить своєрідну цілість, а повноцінний нащадок можливий тільки від повноцінного подружжя». Підкресливши ще «обопільну добровільність одруження», вказав я, що «статева мораль в Україні досягає високого рівня, особливо чеснотливістю відзначаються українські дівчата та заміжні жінки. Велику ролю в збереженні статевої моралі грає громадська думка, засудження якої явно звертається проти порушників ладу». Вже з того найкоротшого зіставлення можна сказати про те, що українська родина це — християнська родина. А Б. Цимбалістий, підкерслюючи центральне значення української родини, говорить про її формуючий

---

[42] В цитованій статті із ЕУ/І, — стор. 715.
[43] Стор. 81. [43а] «Світогляд...», стор. 13, [43б] Там же, стор. 16.
[44] Стор. 1134-1136 (ЕУ/І).

вплив на душу народу.[45] Отже, треба констатувати, що подібне центральне становище займає родина в науці християнської Церкви. Для Пія XII родина є просто святою, — вона є «джерелом та школою життя». В спільноті — це «перша й істотна клітина». Як людина, так і родина ідуть перед державою, і щойно в «родині находить нарід природний і плодотворний корінь своєї величі і могутности».[46] Недивно, що при такому розумінні родини саме значенню родини присвячене й одне з перших посланій сучасного папи Павла VI, що назвав родину «найважливішою клітиною спільноти».[47]

Говорячи про українську родину треба зокрема наголосити її *індивідуалізм,* що випливає із українського індивідуалізму взагалі. Українська родина — це мала родина й одруження дітей вело до поділу господарства й до відділення нової родини. Саме в родині виявлявся нахил українця до *індивідуального землеволодіння* й до *утримання приватної власности.*[48] Це глибоко відчута відповідальність за долю родини вела у нас до ощадности, яка мала запевнити нащадкам умови розвитку. Здобуті важким зусиллям матеріяльні засоби ніколи не сміли бути змарновані. Вони були міцно зв'язані з тим, хто їх набув, і з тими, для кого він живе та працює. Тут ще раз у нас проявляється тісний зв'язок із селянськістю нашої психіки, бо ідеал дбайливости, ощадности, власности та дідичення розвинувся найсильніше саме в селянських народів, при чому жінка (яка у нас за загальним ствердженням займає центральне місце в родині) виявляє більше прив'язаности до приватної власности, ніж чоловік, бо жінка інстинктовно зв'язана із нащадками та дбає про їхнє майбутнє.

Приватна власність охороняється також і доктриною християнської Церкви. В першій великій соціяльній енцикліці „Rerum Novarum" — при повному зрозумінні великого Лева XIII для далекосяжних реформ — виразно говориться: «Соціялісти впевняють, що слід повалити приватну власність, щоб покінчити з соціяльним лихоліттям, і що на місце приватної власности слід увести спільноту дібр. Але ж ця програма далека від того, щоб розв'язати соціяльне питання. Ця програма є шкідлива навіть для самої кляси робітників». Коментуючи цей уступ, Ю. Студинський[49]

---

[45] В статті н. т. «Родина і душа народу», вміщеній у цитованому Збірнику: «Українська душа».

[46] В цитованій моїй студії, стор. 114-116.

[47] Послання-привіт для «Руху Християнської Родини», передані з нагоди конвенції Руху в Університеті Нотр Дам в Індіяні. Пор. тижневик «Шлях» з 22 вересня 1963 р. (Філядельфія), — стор. 5.

[48] *В. Янів:* «Українська Родина», ЕУ/І, стор. 1136.

[49] «Соціяльне питання в папських енцикліках». Наукові Записки УВУ, ч. 6. Мюнхен 1963. Стор. 117-127, цитати зо стор. 125-126.

додає: «Такі думки, висловлені 1891 р., могли тоді викликати підозріння, що папська соціяльна політика — „реакційна", бо змагає до оборони інтересів багатих суспільних кляс. Ніхто тоді не уявляв собі тих небезпек для суспільного життя, які випливають з того роду спільности дібр. Сьогодні ми добре розуміємо ці слова енцикліки, коли їх порівняємо з практикою СССР та інших соціялістичних країн». І сучасний практиці СССР папа Пій XII виразно займає становище: коли вже «гідність людини вимагає нормально, як природну підставу життя права на уживання земських дібр», і якщо із цього випливає «засадниче зобов'язання, щоб по змозі всім признати приватну власність», то ці засади ще виразніше виходять у зв'язку із Божим наказом, щоб люди «росли та множилися, наповняли землю та робили собі її підчиненою». Тому «приватна власність має служити благу родини», а якщо це так є, то й зрозумілою є вимога великого Папи, що «всі прилюдні і насамперед державні заходи повинні йти в тому напрямку, щоб її функцію для родини не тільки вможливити й заховати, але її завжди удосконалювати; тому противиться природі всяке прямування, яке — будь через надмірні податки, будь через безпосереднє зазіхання — підкопує приватну власність і в цей спосіб віднімає в родини й у її голови справжню свободу, щоб звершити Богом намірену мету довершеного родинного життя».[50]

Для завершення картини можна ще сказати, що в українця при сильно розвиненому прямуванні до подачі допомоги слабо розвинене протиставне й комплементарне прямування, і українець з природи *невойовничий*. Вже початковий літопис характеризує звичаї полян, як «лагідні й сумирні». А Ярема аґресивність вдачі зв'язує з експансивністю, що характеризує екстравертивні одиниці та народи, — у протиставленні їх до українського, з нахилом до духового життя. Навіть для козацької доби, що славиться своєю лицарскістю, невідомий дух імперіялістичної експансії. Ярема дослівно каже: «Козацька політика кермувалась принципом: suum cuique. І може якраз, слухаючись цього внутрішнього наказу, Б. Хмельницький не використав цієї так дуже корисної ситуації, яка склалась зараз після перших блискучих успіхів великого повстання. Він зупинився на межі української етнографічної території. Як у реальній політиці, так і в теорії, український дух ніколи не виявляв потягу до насилля».[51] Чи ж треба спеціяльно повторяти погляди християнської Церкви в тій ділянці? Що правда, навіть Церква не засуджує справедливої

---

[50] «Соціяльна проблематика в творчості Папи Пія XII». Стор. 115.
[51] Ярема в цитованім творі, стор. 83-84.

війни, що є обороною перед чужою аґресією, але сама аґресія є злочинна, а «звеличування війни» — це «заблукання духа й серця.» І вправді відвага й хоробрість, яка йде аж до жертви життя, є величними чеснотами, але тільки тоді, якщо вони випливають з обов'язку.[52]

Цей цілковитий паралелізм повністю виправдує думку, що українська духовість є зі своєї природи глибоко християнська. Тільки у двох рисах зустрічаються деякі відхилення: українська *непідпорядкованість*, яка стоїть на межі анархізму (і про яку була коротко мова), не є згідна з правдивою християнською покорою. Проте мені здається — як я це намагався виказати у детальнішій аналізі,[53] що наш дух бунту це скорше виплив нашої історичної долі, як первісна риса національного характеру. Творчий опір проти чужого насилля разом із рівночасним обмеженням — в умовах невільного життя — можливостей самовияву призвели у нас взагалі до певної неґативної постави щодо всякої влади, до браку послуху, до неґативізму. І другий випадок подібний: знаємо з української історії жахливі випадки кривавої *помсти*, часто навіть — якщо не ґльорифіковані — то виправдувані у літературі (гайдамаччина, ідеалізація опришків). Отже, джерел помсти можна також дошукуватися у тій сумі терпінь, що їх принесла столітня неволя. Зовнішнє зло викликало пристрасну й неопановану реакцію навіть смиренних людей. Але й навпаки, — в українців — згідно із нашою чуттєвою й контрастово забарвленою вдачею — поруч із помстою і навіть ідеалом помсти — іде зразу ж таки ідея *християнського всепрощення*. І ось у Шевченка, що саме виявився гарячим оборонцем Гайдамаччини та що у своїй поставі «зревольтованої людини» в обороні правди й справедливости посувався до хули, маємо виняткові своєю силою місця християнської любови, що свідчать про його внутрішню релігійність саме у виняткових ситуаціях. Чи ж це не він — із зломаним життям і перед маривом повільної духової смерти, на порозі свого заслання — закликав «братчиків» до щирої взаємної дружби, до палкої любови України й надхненої молитви за неї, але й до прощення тому, хто був винен їхньому терпінню.[54] А за деякий час знову повторює:

---

[52] Ще раз думка Пія XII, з цитованої студії, стор. 126-127.

[53] «Українська духовість у поетичній візії Шевченка». Збірник на пошану З. Кузелі (З НТШ т. 169), в підрозділі про підпорядкування (стор. 518-522).

[54] Порівняй вірш «Згадайте, братія моя» («Моїм союзникам»). [54a] Цитата з поезії «То так і я тепер пишу». Обидві поезії писані 1847 р., у Орській кріпості.

«Як би сказать, що не люблю,
Що я Украйну забуваю,
Або лукавих проклинаю
За те, що я тепер терплю, —
Єй Богу, братія, п р о щ а ю
І Милосердому молюсь,
Щоб ви лихим чим не згадали»... [54a]

І в цьому дусі християнського всепрощення знову ж після неволі величнє місце з «Неофітів», як святії мученики стають круг смертного одра деспота-людоїда в наложених ним кайданах, щоб йому простити всі кривди й заподіяні терпіння. Ці Шевченкові місця глибоко промовляють до кожного. Коли ж зважити, що ідея всепрощення це чи не найвища і водночас найтрудніша християнська чеснота, то картина нашої християнської душі стає повною.

І з цього погляду особливого значення набирає думка Костомарова, висловлена на одній із зустрічей у петербурзькій Громаді.[55] Запитаний присутніми про долю української мови та наших народних особливостей він дав таку песимістичну прогнозу: «Я гадаю, на основі того, що мені траплялося бачити, чути, читати та виучувати, що українські народні особливості, такі дорогі нашому серцеві, доховаються тільки до того часу, поки залізниці, телеграф та інші здобутки цивілізації не пройдуть у всі закутки нашої рідної землі. А якщо це скоїться, вони повинні зникнути з лиця землі, як віск топиться від вогню. Нічого з цих особливостів не залишиться. Загальна літературна російська мова цілком випхне українську мову, навіть з родин, навіть з самих глухих закутків». Незаперечно, песимізм дещо надто далеко посунений, але Костомарову трудно було передбачити, що існування Самостійної Української Держави спинить цей процес. Але в загальному треба подивляти передбачливість Костомарова, якщо пригадати, як саме проходить русифікація України завдяки цивілізаційним засобам. Того, чого не зуміли знищити росіяни за часів царату, те вони з успіхом провели за большевиків. І тому нам може бути цікавий погляд Костомарова, що саме відповів він на чергове питання: «Який життьовий фактор міг би затримати, якщо не можна одвернути, такий призначений, небажаний кінець?» Микола Іванович Костомаров про це висловився так: «Ми бачимо, що ті народи, які у себе утворили впорядковане духовенство (наприклад: іудеї), живуть, не дивлячись на всі неприхильні, руйнуючі умови. Я певний, що якби Богдан Хмель-

---

[55] Спогад Володимира Менчица, поданий А. Михалевичом в Науковому Двохмісячнику Українознавства «Україна» (ДЕРЖВУ, Київ 1925, Книга 3): «Костомаров в петербурзькій громаді 1860-х рр». Стор. 66-68.

ницький, замість того, щоб проливати річки крови, нищити стільки народу, як і інші українські проводирі, які шукали допомоги усюди, навіть у татар, — звернулися до східніх патріярхів з проханням дати Україні самостійну, незалежну церкву, — як би вона утворила духовенство таке, котре б провело народню мову в казання, до школи, до церковних одправ, і таким робом мову народню було висвячено, то я переконаний глибоко, що українському народові не було б рації лякатися за те, що вона зникне з лиця землі, як національна святість».

Думка незвичайно цікава з багатьох оглядів. Насамперед, вона ще раз потверджує констатації щодо глибокої релігійности українського народу й пригадує тісний зв'язок між християнською вірою та українською духовістю. Але вона рівночасно важлива, щоб усвідомити, як глибоко проникають в істоту української субстанції большевики, коли вони нищать в Україні Церкву й віру. Думка, врешті цікава для нас на еміґрації в обличчі численних загроз денаціоналізації, і її глибоко повинні продумати всі відповідальні за долю нашої Церкви та нашого народу; найуспішнішою охороною нашої народности на чужині — це збереження віри батьків у формі, як це вказує Костомаров.

А большевицька зогроза для духовости тим більша, що наступ рівнобіжно іде в кількох площинах, і тут варто ще назвати найважливіші із схарактеризованих вгорі: відірвання від землі селянської нації шляхом індустріялізації, порушення інтимного зв'язку із землею шляхом колективізації, знищення родини й родинного життя, змагання вбити індивідуальність одиниці й створити тип бездушної омасовленої людини, позбавлення права на приватну власність, що була б випливом індивідуальности й запевнювала б зв'язок роду, утруднення всякого творчого самовияву при допомозі постійного партійного контролю, а в разі потреби шляхом терору і навіть знищування. Тих загроз ми звичайно не усвідомлюємо, а вони є значно небезпечніші, ніж мовна русифікація.

Не є завданням наукової доповіді, що має давати констатації фактів, зупинятися над прогнозами. Це річ публіцистики, або — можливо — доповіді, що мала б говорити про стан Української Церкви на Рідних Землях. Але саме тому аналіза актуальної *релігійности* в Україні мала б особливе значення, бо вона єднається із всією духовою структурою українця: з упадком релігії в Україні захитується духова самобутність українця, але й навпаки: деформація української духовости утруднює в майбутньому відродження християнської України. Але це вже окреме питання, яке вправді дуже щільно лучиться з дослідженням сучасного ста-

ну Церкви в Україні (про що була мова в окремій доповіді), проте йде далеко більше в глибину, і тому для дослідження є багато важче. Всетаки, постуляту того роду досліду не можна аж ніяк легковажити, — ні з погляду релігії, ні з погляду науки, насамперед етнопсихології.[56]

Сарсель, 27. IX.—5. X. 1963 р.

---

[56] Про різні проблеми, обосновувані в цій статті, була мова також у інших доповідях Наукової Конференції у Рокка ді Папа (звичайно, в насвітленні з інших аспектів), що автоматично скріплює правдоподібність висловлених тез. Вже в тексті були деякі посилання на паралельні твердження, а тут ще додатково для повноти пригадаємо інші.

Про більшу релігійність села ніж міста — див. стор. 56 цього збірника; про густішу сітку церков і парафій в Україні (у порівнянні із Росією) — стор. 55-56; про різне розуміння індивідуалізму в Україні й Росії — стор. 105; про соціяльну справедливість і становище невільників — стор. 143; про рівнорядне становище жінок — стор. 145.

БІОГРАФІЧНІ НОТКИ АВТОРІВ

о. ВЕЛИКИЙ Атанасій Григорій, * 5. XI. 1918 у с. Туринці, Жовківського повіту. Вступивши до Чину ОО. Василіян, закінчив філософічні студії в Кристинополі, а в 1941-44 студіював на богословських ф-тах в Оломунці та Празі; рівночасно студії історії й філології в УВУ, закінчені добуттям докторату (1943) на підставі праці: «Ігумен Данило Паломник та його твір». Богословські студії продовжував у Вюрцбурґу й Римі, а після висвячення на священика (8. II. 1946), о. В. промувався на д-ра св. Богословії в Григоріянському у-ті (1948) на підставі праці: «Die Lehre der Väter des III. Jahrdts von der Gottesliebe und der Gottesfurcht». У Римі студіював він ще у Папському Орієнтальному Інституті (1946-49), в якому добув ліценціят. В 1948-60 Віцеректор, 1960-63 Проректор Папської Колеґії ім. св. Йосафата в Римі. З 31. XII. 1953 д. чл. НТШ, д. чл. відновленого на еміґрації УБНТ і в 1959-64 його голова. 1960 номінований Секретарем Комісії Східніх Церков Ватиканського Собору (1960-65), а 15 лютого 1963 вибраний Протоархимандритом ЧСВВ. Від 1949 Редактор відновлених на чужині «Записок ЧСВВ» та видавець «Римських документів Католицької Церкви України й Білорусі», опублікував бл. 40 томів матеріялів до історії Церкви й зредагував бл. 20 томів «Праць Записок ЧСВВ». Як Отець Ватиканського Вселенського Собору виготовив 5-титомовий переклад та історію текстів Собору в українській мові, виданий в «Укр. Духовній Бібліотеці» (1965-66). Від 1948 редактор укр. радіомовлень Ватиканської станції і довголітній директор її укр. Секції. Учасник різних міжнародних конґресів. Консультор Конґреґації Східньої Церкви, Консультор Комісії Ревізії Кодексу Церковного Права. Автор численних праць на богословські, історичні, екуменічні теми.

ЖУКОВСЬКИЙ Аркадій, * 12. 1. 1922 у Чернівцях, закінчив студії будівництва на Високій Технічній Школі у Ґрацу дипломом інженера (1949). Активний громадсько із студентських часів на різних провідних постах, зокрема як голова Союзу Укр. Студ. Т-в Австрії (1947-49), чл. Управи ЦЕСУСу (з 1948), голова «Зарева» (1955-58), а з 1959 р. ген. секретар Укр. Акад. Т-ва у Парижі. Зв. чл. НТШ, а з 1960 чл. Міжн. Вільної Академії. З 1965 викладач географії в Держ. Школі Східніх Мов у Парижі, з 1966 чл. Славіст. Ін-ту в Парижі; співробітник ЕУ/II (Картографія). Статті на студентські теми й причинки до історії студентства (Укр. Студ. Громади у Парижі, СУСТА, ЦЕСУСу, Зарева, Студентства Буковини). Співавтор монографії «Бу-

ковина — її минуле й сучасне» (1956), зокрема автор «Історії Буковини» у згаданій монографії. Розвідка про укр.-румунські культурні взаємини. Автор бібліографічної праці «Шевченкіяна у бібліотеках Парижу» (1961) та співавтор монографії «Taras Chevtchenko, sa vie et son oeuvre».

КУЛЬЧИЦЬКИЙ Олександер, * 8. II. 1895 у Скалаті. Студії романістики й філос. наук у львівському й паризькому ун-тетах, завершені докторатом (Львів, 1930). Вчитель середніх шкіл у Галичині (1925-39) — в Коросні, Золочеві, Коломиї й Львові. З 1940 на еміґрації, насамперед у Мюнхені, з 1951 у Сарселі (Франція). З 1945 надзв., з 1955 зв. проф. УВУ, а в 1962/63 його ректор. З 13. XII. 1947 д. чл. НТШ, а з 1952 заст. голови НТШ у Европі, чл. і заст. Гол. Міжн. Вільн. Академії, з 1963 гол. Наук. Ради Т-ва Сприяння Укр. Науці. Організатор зустрічі з чужинецькими науковцями у Лювені (1955), завершеної виданням Збірника наук. праць укр. та бельг. професорів: «L'Ukraine dans le cadre de l'Est européen». Низка праць із цілісно-структурної психології у ділянці педаг. характерології: «Учень-брехун» (Львів 1938), «Еґоцентричні типи» (Львів 1938), «Характерологія Ф. Кюнкеля» (Львів 1939, в поль. мові). Дальші праці із етнопсихології, з яких найважливіші: «Риси характерології укр. народу» в ЕУ/І, та монографія у нім. мові про «Марксиствсько-совєтську концепцію людини у світлі зах. психології» (Мюнхен 1956, у виданнях Ін-ту для вивчення СССР). Психосоціяльні досліди над укр. еміґрацією у Франції з доручення Французького «Нац. Центру Наук. Дослідів», м. ін. праця про «проблематику оперативної схеми у вивченні укр. еміґрації» (З НТШ, т. 169). Кульчицький активний також громадсько, як організатор Академічних Вечорів у Мюнхені (1946-49), як довголітній голова КоДУСу (з 1952) та як Референт Зовн. Зв'язків УХР (з 1959).

КУРІННИЙ Петро, * 1. V. 1894 в м. Умані. Після закінчення гімн. в Умані та Історико-філолог. ф-тету київ. ун-ту ім. св. Володимира (1917) працює з 1918, як учитель, а з 1920, як директор гімн. Б. Грінченка в Умані. Весною 1924 К. переїздить до Києва на виклик Укр. Академії Наук на пост директора Лаврського Музею, який перетворює (1926) на «Всеукр. Музейний Городок» (великий музейний комбінат всесоюзного значення), яким керує до 1933. В 1924-33 д. чл. Всеукр. Археологічного К-тету, а з 1927 його вчений Секретар. Науковий консультант багатьох укр. музеїв, зокрема в Умані, Бердичові, Одесі, Львові. В 1938-41 ст. наук. робітник Ін-ту Археології УАН та консультант Історич. Музею у Києві, 1942-45 заст. директора та наук. консультант Ін-ту передісторії та ранньої історії (Київ-Гоехштадт на Дунаї). Наук. керівник низки археолог. експедицій УАН (розкопи в селах: Томашівка, Райки, Чернявка, Борисівка, Колодисте; розкопи київських Кирилівських висот, розкопи Києво-Печерської Лаври та Дмитрівського Михайлівського манастира, та інш. З 1945 на еміґрації, з 1946 надзв., а з 1949 зв. проф. УВУ (в якому отримав також ступінь д-ра), з 1946 д. чл. і чл. Президії УВАН, а з 1950 голова Бюра УВАН

у Німеччині. З 3. VI. 1947 д. чл. НТШ, з 1952 чл. Міжн. Вільної Академії. К. — ред. археолог. видань УАН у Києві, збірника «Укр. Музей», монографії «Ксилографічні дошки Лаврського Музею», а в рр. 1954-60 редактор укр. видань Ін-ту для вивчення СССР» (17 збірників). Автор бл. 60 друкованих праць (археолог., історичних та етнографічних), з яких важливіші: «Монументальні пам'ятники Трипільської Культури» (у виданім УАН Збірнику: «Трипільська Культура на Україні» 1927, т. І.), «Лаврські інтроліґатори» (Київ 1926), «Нарис історії Заповідника „Всеукр. Музейний Городок"» (у виданнях УАН) і ін. Бібліографія праць в НЗ УВУ ч. 8.

МИКИТЮК Богдан, * 16. VII. 1922 в с. Виноград, Коломийського пов. Після іспиту зрілости в Холмі (1940), студії на правн. ф-теті Карлового ун-ту у Празі (1941-43), закінчені, після перерви, докторатом в УВУ (27. І. 1951), отриманим на підставі праці: «Особа малолітнього правопорушника в німецькому карному праві». В 1947-49 та 1955-58 студії на філос. ф-теті мюнхенського нім. ун-ту (відділи слов'янської філології та порівняльної етнографії). З 1. VI. 1964 адміністратор наук. асистентури при семінарі слов'янської філології нім. ун-ту в Мюнхені. Праці: „Himmelskörper und Naturerscheinungen als handelnde Figuren im ukrainischen Märchen" (у Збірнику „Aus der Geisteswelt der Slaven", Festschrift für Erwin Koschmieder, München 1967 — у друку). Видавець — — разом із проф. д-ром Ф. Карлінґером — збірки „Europäische Legendenmärchen", в серії „Die Märchen der Weltliteratur" (у друку).

о. ПАТРИЛО Ісидор, ЧСВВ, * 1. XII. 1919 у Судовій Вишні. Склавши монаші обіти (27. IV. 1941), був висвячений 2. V. 1943. Д-р філософії, богословії та канонічного права. Початково працював в Арґентіні у душпастирстві, українознавчих школах та редакції місячника «Життя», повнячи одночасно функції капеляна Пласту. З 1955 чл. Генерального Заряду Чина, зразу як економ, з 1963 як Ген. Секретар. Директор Видавництва «Записки ЧСВВ» і редактор Секції монографій, які у в-ві появляються. Співредактор органу «Василіянський Вісник». Праці: «Archiepiscopi-Metropolitani Kievo-Halicienses, attentis praescriptis M. P., cleri sanctitati» (Roma 1962). Підготовлені до друку: «Педагогія Київської Академії» та «P. Mohyla und seine Akademie» — Beitrag zum Studium über Kenntnis und Einfluss des hl. Thomas in der Ukraine.

ПОЛОНСЬКА-ВАСИЛЕНКО Наталія, * 12. II. 1884 у Харкові. Після закінчення жіночої гімн. у Києві (1901), студії на Вищих Жін. Курсах та на Істор.-філолог. ф-теті київ. ун-ту, закінчені 1913; наукові ступені магістра (1915) та д-ра істор. наук (1940). Приват-доцент київ. ун-ту (1916-20); проф. Географ. Ін-ту, Археологічного Ін-ту (1918-24) та Художнього Ін-ту (1927-31) у Києві, а з 1940 проф. Київ. Держ. Ун-ту. З 1924 ст. наук співроб. УАН, 1937-41 ст. наук. співроб. Ін-ту Історії АН УССР. З 1944 на еміґрації, чл. Церк.-Археограф. Комісії у Львові, згодом у Мюнхені, з 1944 проф. УВУ у Празі, згодом

у Мюнхені, з 1946 д. чл. УВАН, з 13. VI. 1947 д. чл. НТШ, з 1952 чл. Міжн. Вільної Академії. Чл. Ред.-Колеґії ЕУ. 1966-67 декан філос. ф-ту УВУ. Наук Праць бл. 200, з яких важливіші: «Українська Академія Наук», тт. I-II (Мюнхен 1955 і 1958); «До історії I-ої Новорос. губернії». Наук. Збірник УВУ т. VI (Мюнхен 1956); «Особливості Укр. Правосл. Церкви». Укр. Збірник Ін-ту для вивчення СССР ч. 14 (Мюнхен 1958); «Заселення Півд. України в середині XVIII ст.» т. I-II. Видання УВУ (циклост. Мюнхен 1960); «Істор. наука в Україні за совєт. доби та доля істориків». З НТШ т. 173 (Париж-Чікаґо 1962); «Київ за часів Зерова та Филиповича». Збірник «Безсмертні» (Мюнхен 1963). «Дві концепції історії Росії та України» (Мюнхен 1964, видання УВУ); «Істор. підвалини УАПЦ» (Мюнхен 1964); «Запоріжжя та його спадщина», т. I (Мюнхен 1965). Повна бібліографія в НЗ УВУ ч. 7.

ЦИМБАЛІСТИЙ Петро, * 16. XI. 1921. Студії порівняльної слов'янської філології та літератури й германістики в Лондонському ун-ті, закінчені дипломом магістра (1955-58). З 1959 наук. досліди й докторська праця (в кінцевій стадії друку). Постійний чл. конвокації лонд. ун-тету, чл. славіст. т-ва у Лондоні; чл. Ради Англо-Укр. Т-ва; зв. чл. НТШ; директор Видавничої Спілки; ген. секретар і чл. Президії Ювіл. Шевченківського К-ту у Англії (1961-66); чл. Кураторії Бібліотеки й музею ім. Шевченка у Лондоні; чл. КоДУСу у Лондоні. Низка статтей та рецензій (укр. і англ. мовами) у фахових органах. Статті на гром. теми у періодичній пресі.

ЯНІВ Володимир, * 21. XI. 1908 у Львові. Після закінчення Акад. гімн. (1927) студії психології, соціології й історії у львівському (1927-34) та берлінському (1941-44) ун-тах, закінчені докторатом (4. VIII. 1944) на підставі праці: «Über die seelischen Erlebnisse des Häftlings». З 26. XI. 1946 ст. асист., з 31. X. 1949 доцент (габіліт. праця: «Психологічні підстави окциденталізму»), з 25. XI. 1955 надзв. і з 30. V. 1963 зв. проф. псих. і соціол. УВУ, в рр. 1961-62, 1962-63 і 1963-64 продекан його філос. ф-ту, а з 2. III. 1964 дир. Делеґатури УВУ у Франції. Викладач психології в богосл. семінарії в Гіршберґу (1947-48); з 1. X. 1964 надзв., а з 1. I. 1965 зв. проф. Укр. Кат. Ун-ту. З 14. XI. 1950 д. чл. НТШ, в 1947-50 секретар його Філос.-педагог. Комісії, в 1949-55 чл. Гол. Виділу, а з 23. III. 1952 наук. секр. НТШ у Европі, а крім цього з 20. IX. 1955 секр. Істор.-Філос. Секції НТШ, з 1960 чл. Гол. Ради НТШ. Д. чл. Міжн. Вільної Академії (1952), Нім. Т-ва для Справ Психології (1953) та УБНТ (1959). На своїх постах організував низку наук. конференцій, а саме наук. конф. НТШ у 1952, 1953 та 1956, Шевченківські (1952, 1956, 1961, 1964) та Франківські (1956 та 1966) Сесії у Парижі та зустріч укр. і нім. психологів у Мюнхені (1953, пор. Proceedings: «East-West Tension in the Light of Psychology», München, 1954). Учасник 12 Міжн. Наук. Конґресів (доповіді: Стокгольм 1951, Марбурґ 1951, Кельн 1953). З 1963 заст. голови бібліотеки ім. С. Петлюри у Парижі.

ВИДАННЯ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМ. ШЕВЧЕНКА НА ЕМІҐРАЦІЇ

Bibliographie der Veröffentlichungen der Ševčenko-Gesellschaft der Wissenschaften im Exil

Bibliographie des publications de la Société Scientifique Ševčenko en exil

Bibliography of the Shevchenko Scientific Society Publications in Exil

1947—1966

А. В серії «Записок НТШ»:

Т. 156. «В 300-ліття Хмельниччини». Збірник за редакцією *Б. Крупницького.* Праці ІФС. Мюнхен 1948. Стор. 170.

Т. 157. *Л. Окіншевич:* «Значне військове товариство в Україні-Гетьманщині XVII—XVIII ст. Праці ІФС. Мюнхен 1948. Стор. 232.

Т. 158. *Є. Ю. Пеленський:* «Українiка в Зах.-Европ. мовах» (Вибрана бібліографія). Мюнхен 1948. Стор. 111.

Т. 159. *А. Яковлів:* «Український Кодекс 1743 р.». Праці ІФС. Мюнхен 1949. Стор. 211.

Т. 160. *В. Кубійович:* «Етнографічна карта Південнозахідньої України (Галичина)». Праці ІФС. Лондон—Мюнхен—Нью-Йорк—Париж 1953. 4-кольорова карта і 15 стор. пояснень (в українській та англійській мовах).

Т. 161. Збірник Філологічної Секції т. 24. Нью-Йорк—Париж 1953. Стор. 207.

Т. 162. Збірник Філологічної Секції т. 25. Нью-Йорк—Париж 1954. Стор. 96.

Т. 163. *В. Прокопович:* «Печать Малоросійськая» та «Сфраґістичні етюди». Праці ІФС. Париж—Нью-Йорк 1954. Стор. 110.

Т. 164. «Корона Данила Романовича». Збірник за редакцією *о. А. Г. Великого, ЧСВВ.* Праці ІФС. Рим—Париж—Мюнхен 1955. Стор. 80.

Т. 165. Збірник Філологічної Секції т. 26 за редакцією *К. Кисілевського.* Нью-Йорк—Париж 1956. Стор. 135.

Т. 166. «У Сторіччя народин Івана Франка». Збірник Філологічної Секції. Нью-Йорк—Париж—Торонто 1957. Стор. 198.

Т. 167. *М. Оглоблин-Глобенко:* «Історико-Літературні Статті». Праці ФС. Нью-Йорк—Париж—Мюнхен 1958. Стор. 160.

Т. 168. *П. Ковалів:* «Основи формування української мови». Збірник Філологічної Секції т. 29. Нью-Йорк—Париж—Сідней—Торонто 1958. Стор. 240.

Т. 169. Збірник на пошану Зенона Кузелі за редакцією *В. Янева.* Праці ФС та ІФС. Париж—Нью-Йорк—Мюнхен—Торонто—Сідней 1962. Стор. VIII+584.

Т. 170. *О. Оглоблин:* «Гетьман Іван Мазепа та його доба». Праці ІФС. Нью-Йорк—Париж—Торонто 1960. Стор. 408+карта.

Т. 171. Збірник Філологічної Секції т. 30 за редакцією *В. Дорошенка* та *Г. Лужницького.* Нью-Йорк–Париж 1961. Стор. 192.

Т. 172. Збірник Філологічної Секції т. 28 на пошану сторіччя народин Степана Смаль-Стоцького за редакцією *К. Кисілевського.* Нью-Йорк—Париж—Сідней—Торонто 1960. Стор. 84+14.

Т. 173. Збірник на пошану українських вчених, знищених Москвою, за редакцією *М. Овчаренко.* Праці ІФС. Заходом і накладом Осередку Праці НТШ у Чікаґо. Чікаґо—Париж 1963. Стор. 356.

Т. 174. *Т. Mackiw:* „Mazepa im Lichte der zeitgenössischen deutschen Quellen. Arbeiten der Historisch-Philosophischen Sektion. München 1963. Ss. 109+Karte.

Т. 175. *Б. Винар:* «Українська промисловість». Праці ІФС. З передмовою В. П. Тимошенка. Накладом 1-ої Української Друкарні у Франції. Париж—Нью-Йорк—Мюнхен 1964. Стор. 397.

Т. 176. «Тарас Шевченко». Збірник доповідей Світового Конґресу Української Вільної Науки для вшанування сторіччя смерти Патрона НТШ за редакцією *В. Стецюка та Б. Кравцева.* Нью-Йорк—Париж—Торонто 1962. Стор. 270.

Т. 177. Збірник на пошану Р. Смаль-Стоцького (в друку).

Т. 178. *М. Чубатий:* «Княжа Русь-Україна та виникнення трьох східньослов'янських націй». Праці ІФС. Видання «Організації Оборони Чотирьох Свобід України». Нью-Йорк—Париж 1964. Стор. 159+5 карт.

Т. 179. *С. Смаль-Стоцький:* «Т. Шевченко — інтерпретації» Нью-Йорк 1965. Стор. 240.

Т. 180. «Шевченко і ми». Збірник Філологічної Секції (т. 31) для відзначення 150-річчя з дня народження Патрона НТШ за редакцією *В. Стецюка.* Нью-Йорк—Париж—Торонто 1965. Стор. 159.

Т. 181. «Релігія в житті Українського Народу». Спільне видання НТШ, УБНТ, УВАН та УВУ за редакцією *В. Янева* на пошану Верховного Архиєпископа Кардинала Йосифа Сліпого у 75-ліття народин та 50-ліття священства. Мюнхен—Рим—Париж 1966. Стор. XXXII + 222 + XXXVI таблиць з ілюстраціями.

*

Б. В серії «Бібліотеки Українознавства»:

Ч. 1. *Я. Падох:* «Нарис Історії Українського Карного Права». Мюнхен 1951. Стор. 131.

Ч. 2. *І. Холмський:* «Історія України». Нью-Йорк—Мюнхен 1949. Стор 360 +X+4 карти.

Ч. 3. *Ю. Шерех:* «Нарис сучасної української літературної мови». Мюнхен 1951. Стор. 402.

Ч. 4. *П. Зайцев:* «Життя Тараса Шевченка». Париж—Нью-Йорк—Мюнхен 1955. Стор. 400.

Ч. 5. *П. Грицак:* «Галицько-Волинська Держава». Нью-Йорк 1958. Стор. 176+карта.

Ч. 6. *А. Княжинський: «Дух Нації»* (Соціологічно-етнопсихологічна студія). Нью-Йорк—Філядельфія—Мюнхен 1959. Стор. 292.

Ч. 7. *Б. Берест:* «Історія українського кіно». Нью-Йорк 1962. Стор. 272.

Ч. 8. о. *Т. Войнаровський* — о. І. Сохоцький: «Історичні постаті Галичини XIX і XX стол.». Нью-Йорк 1962. Стор. 247.

Ч. 9. «У сторіччя смерти Шевченка». Збірник Осередку Праці НТШ у Філядельфії. Філядельфія 1961. Стор. 77.

Ч. 10. *М. Стахів:* «Україна в добі Директорії». Скрентон, т. І — 1962. Стор. 272; т. II — 1963. Стор. 248; т. III — 1963. Стор. 276; т. IV — 1964. Стор. 352; т. V — 1964. Стор. 248; т. VI — 1965. Стор. 247; т. VII — 1966. Стор. 432.

Ч. 11. *П. Оришкевич:* «Географічні мапи України». Нью-Йорк 1963. Стор. 16 з п'яти мапами.

Ч. 12. *J. P. Pauls:* «Puschkin's „Poltava"». New York 1962. Pp. 108.

Ч. 13. *Н. Король:* «Українське козацтво — родоначальник кінного війська Московії-Росії». Нью-Йорк 1963. Стор. 96.

Ч. 14. *Ф. Б. Корчмарик:* «Духові впливи Києва на Московщину в добу Гетьманської України». Нью-Йорк 1964. Стор. 147.

Ч. 15. «Українці в Австралії». Матеріяли до історії поселення українців в Австралії. Стараннями НТШ у Австралії. Накладом Союзу Українських Організацій Австралії. Мельборн 1966. Стор. 862.

Ч. 16. *N. Chirovsky:* „The Ukrainian Economy". New York—Paris—Toronto 1965. Стор. 93.

*

В. Чужомовні резюме прочитаних доповідей:

а. Історично-Філософічна Секція:

„Proceedings of Historical-Philosofical Section":

Vol. I. За редакцією *М. Чубатого.* New York—Paris 1951. Стор. 119.

Vol. II. За редакцією *В. Янева.* Paris—New York—Toronto 1957. Стор. 64.

б. Філологічна Секція:

„Proceedings of Philological Section":

Vol. I. New York—Paris 1952. Стор. 80.

Vol. II. New York—Paris 1955. Стор. 68.

в. Математично-природописно-лікарська Секція:

„Proceedings of Mathematics, Natural Sciences and Medicine":

Vol. I. За редакцією *О. Андрушкова.* New York 1953. Стор. 42.

Vol. II За редакцією *М. Зайцева* та *О. Андрушкова.* New York 1954. Стор. 66.

Vol. III. За редакцією *М. Зайцева* та *О. Андрушкова.* New York 1955. Стор. 72.

Vol. IV. За редакцією *М. Зайцева* та *О. Андрушкова.* New York 1956—58. Стор. 96.

Vol. V. Том на пошану І. Раковського за редакцією *М. Зайцева* та *О. Андрушкова.* New York 1959—61. Стор. 133.

г. Інші резюме:

„Résumé de la Conférence Scientifique à Sarcelles" за редакцєю *В. Янева.* Rome—Paris 1952. Стор. 64.

*

Г. Спільні видання НТШ в Америці та УВАН у США:

Е. Маланюк: Поезії (в одному томі). Нью-Йорк 1954. Стор. 316.

Збірка українських новель, зі вступною статтею *М. Глобенка.* Нью-Йорк 1955. Стор. 354.

«Обірвані Струни» — Антологія поезії поляглих, розстріляних, замучених і засланих (1920—1945), за редакцією й з передмовою *Б. Кравцева.* Нью-Йорк 1955. Стор. 431.

Б. Лепкий: «Мазепа. З-під Полтави до Бендер». Роман. Нью-Йорк 1955. Стор. 346.

Ю. Яновський: «Майстер корабля». Роман. Нью-Йорк 1955. Стор. 239.

В. Січинський: «Історія українського мистецтва». Нью-Йорк 1956. Том I. стор. 179 + 1 табл.; том II. стор. 11 + 64 таблиць.

Вибір із творів Івана Франка, за редакцією *К. Кисілевського*. Вступна стаття *В. Радзикевича*. Нью-Йорк—Париж 1956. Стор. 395.

«Західня Україна під большевиками». Збірник за редакцією *М. Рудницької*. Нью-Йорк 1958. Стор. 494.

*

Ґ. Інші різні видання:

«Історія Наукового Товариства ім. Шевченка». Нью-Йорк—Мюнхен 1949. Стор. 51.

«Сьогочасне й Минуле»:

Том за 1948 р. (Мюнхен—Нью-Йорк) за редакцією *З. Кузелі*. Стор. 130.

Том за 1949 р. (Мюнхен—Нью-Йорк) за редакцією *О. Кульчицького*. Стор. 151.

«Хроніка НТШ»:

Випуск ч. 75 за час 25. VI. 1939 — 15. III. 1949. Склав *В. Кубійович*. Мюнхен 1949. Стор. 39.

Випуск ч. 76. Резюме доповідей. Мюнхен 1949. Стор. 19.

Випуск ч. 77. за час 9. IV. 1949 — 31. XII. 1953. Склав *В. Янів*. Париж—Нью-Йорк—Торонто—Сідней 1954. Стор. 60.

Випуск ч. 79. За 1963 рік. Торонто—Нью-Йорк—Сідней—Париж 1963. Стор. 68.

Я. Пастернак: «Археологія України». Торонто 1961. Стор. 789 + 18 карт + 4 кольорові таблиці.

Угнів і Угнівщина. Збірник у продовженні давньої серії НТШ: «Український архів» ч. 16. 1960. Стор. 621.

„Alexandre Choulguine (1889—1960)". Olivier Perrin éditeur. Paris 1961. Pp. 45. (Французьке спільне видання враз із Académie Internationale Libre des Sciences et des Lettres).

П. Ковалів: «Лексичний фонд літературної мови київського періоду X—XIV століть». Т. I. Нью-Йорк 1962. Стор. 445.

І. Витанович: «Історія Українського Кооперативного Руху». Видання Товариства Української Кооперації. Нью-Йорк 1964. Стор. 624.

N. Wasylyk: „Ševčenkiana in der Bayerischen Staatsbibliothek". Ausstellungskatalog. München 1964. Ss. 40.

„Taras Ševčenko. Sein Leben und sein Werk". Unter der Redaktion von *J. Bojko* und *E. Koschmieder*. Otto Harrasowitz-Verlag. Wiesbaden 1965. Ss. XVI + 492 + XX Tafeln.

*

Видання НТШ у Канаді:

Бюлетень НТШ у Канаді із Матеріялами IV-тої Наукової Конференції НТШ в Торонто. Торонто 1953. Стор. 164.

Збірник матеріялів V-тої Наукової Конференції НТШ в Торонто. Торонто 1954. Стор. 192.

Збірник матеріялів наукових конференцій Канадського НТШ. Торонто 1962. Стор. 127.

«В обороні української культури і народу». Збірник матеріялів Наукової Конференції Канадського НТШ (1965) за редакцією *Є. Вертипороха й Б. Стебельського*. Торонто 1966. Стор. 184.

D. Buchynskyj: „Pasado y presente del libro ucraniano". (Еспанське видання НТШ у Канаді). Toronto—Madrid 1962. Pp. 60.

В. Лазорко: «Матеріяли до систематики і фавністики жуків України». Заходами Відділу НТШ у Ванкувері для відзначення 90-ліття основання НТШ. Ванкувер 1963. Стор. 123.

*

НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО ІМ. ШЕВЧЕНКА ВИДАЛО В РОКАХ 1949—1952

за редакцією
проф. д-ра *Володимира Кубійовича* та проф. д-ра *Зенона Кузелі*
1-шу — систематичну (підручникову) — частину

ЕНЦИКЛОПЕДІЇ УКРАЇНОЗНАВСТВА
у трьох томах (400+400+430 стор.).

Склад Редакційної Колеґії: проф. М. Глобенко, проф. інж. Р. Димінський (†), проф. д-р Н. Полонська-Василенко, проф. д-р Ю. Шерех. Секретар Редакційної Колеґії: Софія Янів. Карти й діяґрами роботи д-ра М. Кулицького. Як редактори поодиноких Відділів співпрацювало 21, а як автори статтей дальших 120 науковців.

Поширеною перерібкою видання була її англомовна версія

UKRAINE, A CONCISE ENCYCLOPAEDIA

за редакцією проф. д-ра *Володимира Кубійовича* у University of Toronto Press коштами Українського Народного Союзу у ЗДА. Том І. Торонто 1963. Стор. 1185.

З серпня 1955 р. з'являється ІІ-а — гаслова — частина Енциклопедії Українознавства за редакцією проф. д-ра *В. Кубійовича*. Редакційна Колеґія: проф. М. Глобенко (†), проф. інж. Є. Ґловінський (†), І. Кошелівець (літературний редактор), проф. д-р В. Маркусь, проф. д-р О. Оглоблин, проф. д-р Н. Полонська-Василенко, проф. д-р М. Стахів, д-р А. Фіґоль, д-р М. Чубатий, проф. д-р Ю. Шевельов, Софія Янів (секретар). Дальших 38 учених принимає участь, як редактори поодиноких відділів, а бл. 250, як автори статтей. До кінця 1966 р. з'явилися 4 томи (400+400+400+400 стор.), а з п'ятого 21-ший зошит (80 стор.) до гасла Наливайко Дем'ян включно. В додатку до 4-го тому подано у окремому випуску «Фундаторів Енциклопедії Українознавства» (1954—1964). Стор. 64.

СПИСОК ІЛЮСТРАЦІЙ

ІЛЮСТРАЦІЇ ДО СТАТТІ ПЕТРА КУРІННОГО

а) В тексті статті

б) На таблицях XVII-XXXII поміж стор. 80 і 81

ІЛЮСТРАЦІЇ ДО СТАТТІ БОГДАНА МИКИТЮКА

ДОПОВНЕННЯ ДО ПІДПИСУ НА ТАБЛИЦІ XV

Сидять: *Єпископ Ніль Саварин, ЧСВВ, Архиєпископ Іван Бучко, Митрополит Максим Германюк, ЧНІ, Верховний Архиєпископ Кардинал Йосиф Сліпий, Митрополит Амвросій Сенишин, ЧСВВ, Архиєпископ Гавриїл Букатко, Єпископ Ісидор Борецький;* стоять: *Єпископ Йосиф Мартинець, ЧСВВ, Єпископ Володимир Маланчук, ЧНІ, Єпископ Августин Горняк, ЧСВВ, Єпископ Платон Корниляк, Єпископ Андрій Роборецький, Єпископ Йосиф Шмондюк, Єпископ Іван Прашко, Єпископ Андрій Сапеляк, Салез., Єпископ Йоахим Сеґеді. На фотографії бракує ще Єпископа Ярослава Ґабра.*

TABLE DES MATIÈRES

CONTENTS

INHALT

ЗМІСТ

Мовний Редактор Збірника: Серафима Глобенко-Волошина